




Universidade de Santiago de Compostela
Facultade de Filosofía
Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social

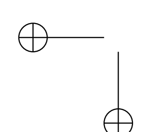
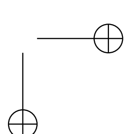
# La transformación del concepto de reflexión de Kant a Hegel

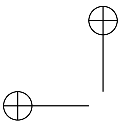
## El tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto como problema

Tesis Doctoral dirigida por D. Arturo Leyte Coello

Rosa María Varela Liñares

Santiago de Compostela · 2006





Universidade de Santiago de Compostela
Facultade de Filosofía
Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social

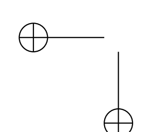
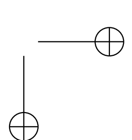
# La transformación del concepto de reflexión de Kant a Hegel

## El tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto como problema

Tesis presentada para la obtención del Grado de Doctora

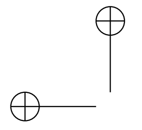
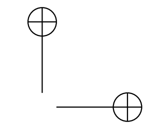
Rosa María Varela Liñares

Santiago de Compostela · 2006

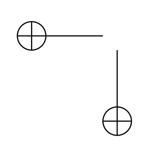
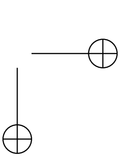



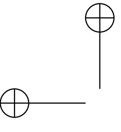



Este trabajo ha sido compuesto con XeLaTeX usando una versión ligeramente modificada de la tipografía *Junicode* creada por Peter Baker (*http://junicode.sf.net*) y la versión original de *Delicious* creada por Jos Buivenga (*http://www.exljbris.com*).
Composición tipográfica de Pablo Rodríguez (*http://www.ousia.tk*).


*A mi madre*



# Índice general


**Agradecimientos** **7**

**Abreviaturas** **9**

**Introducción** **11**

A. Presentación . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 11

B. El tránsito al idealismo: de la unidad como horizonte a la unidad como punto de partida . . . . . . . . . . . . . . . . . 18

C. La reflexión: de la reflexión como posibilidad de la determinación a la reflexión como determinación . . . . . . . . . . 24

**1. Lo trascendental y la conciencia** **31**

1.1. Introducción . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 33

1.2. Lo trascendental y la experiencia . . . . . . . . . . . . . . . 41

1.3. El objeto de conocimiento . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 49

1.4. El sujeto y el juicio . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 57

1.5. La unidad de lo trascendental . . . . . . . . . . . . . . . . . 65

1.5.1. Yo como autoposición . . . . . . . . . . . . . . . . 65

1.5.2. Finitud y determinación . . . . . . . . . . . . . . . 72

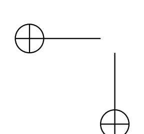
1.6. La unidad de lo empírico . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 79

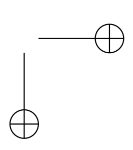
1.6.1. La naturaleza como con–posición . . . . . . . . . . 79

1.6.2. Infinitud y reflexión . . . . . . . . . . . . . . . . . 87

1.7. El idealismo como tránsito: el principio como problema . . 95



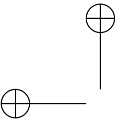





**2. El sistema y la reflexión** 103
2.1. El "defecto" de la filosofía trascendental: la finitud *de facto* . 105
2.2. La decisión de Fichte: el principio del saber . . . . . . . . . 113
2.2.1. La filosofía como doctrina de la ciencia y ciencia . . 113
2.2.2. La reflexión como historia de la conciencia . . . . . 120
2.2.3. El principio como fundamento . . . . . . . . . . . 127
2.3. El juicio de Hölderlin: o Absoluto o Autoconciencia . . . . 137
2.4. Las tentativas de Schelling: el principio o ser . . . . . . . . 147
2.4.1. Forma y contenido de la filosofía . . . . . . . . . . 147
2.4.2. La autoconciencia como pérdida del (principio) Absoluto . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 157
2.4.3. La reflexión como salida de lo Absoluto . . . . . . 168
2.5. El programa de lo Absoluto como sistema . . . . . . . . . 179
2.6. La solución de Schelling o el ajuste a Kant: el principio de la experiencia . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 189
2.6.1. El principio: el *Geist* . . . . . . . . . . . . . . . . 189
2.6.2. La experiencia como reflexión . . . . . . . . . . . 201
2.6.3. Una filosofía de la experiencia . . . . . . . . . . . 212
2.7. La valoración y la propuesta de Hegel: lo absoluto como construcción . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 225
2.7.1. Religión y reunificación . . . . . . . . . . . . . . . 225
2.7.2. Absoluto y manifestación: la reflexión como experiencia . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 234
2.7.3. La valoración de Hegel: especulación y sistema . . 242

**3. Cierre: la reflexión** 253
3.1. Lo trascendental . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 255
3.2. Lo absoluto . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 263
3.3. La reflexión . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 271

**Bibliografía** 279
A. Fuentes . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 279
B. Otras fuentes . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 283
C. Literatura secundaria utilizada . . . . . . . . . . . . . . . 285



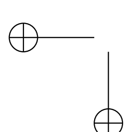


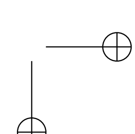
# Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer al Prof. Dr. Arturo Leyte Coello la dirección y el diseño de la presente Tesis Doctoral, así como el cuidado con el que ha seguido mis investigaciones a lo largo de estos años. Así mismo, estoy en deuda con el Prof. Dr. Jörg Jantzen de la *Ludwig–Maximilians–Universität München*, y presidente de la *Schelling–Kommission*, tanto por la calurosa acogida y el apoyo prestado en todas mis estancias de investigación en Múnich, como por el interés que ha mostrado por este trabajo. Quisiera expresar también mi más sincero agradecimiento al Prof. Dr. Rafael Martínez Castro, tutor de mis estudios de Doctorado, por haber centrado, orientado, apoyado y dirigido todos los trabajos previos a esta Tesis Doctoral, y por haber seguido con interés y atención mi trayectoria.

Quisiera expresar mi gratitud, además, a Carlos Otero Álvarez, por las numerosas sugerencias y valiosas aportaciones que ha realizado a este trabajo; a Pablo Rodríguez, por haber estado siempre disponible para solventar los distintos problemas surgidos durante su elaboración y su maquetación; y al Prof. Dr. Miguel Abel Souto, por la ayuda prestada para resolver numerosas cuestiones de carácter puntual. A mi hermana María querría darle las gracias por haber corregido los fallos ortográficos, tipográficos y estilísticos de partes importantes de la investigación. No podría dejar de mencionar aquí, además, a amigos como Eva, David, Sergio, Diego, Héctor, Cuca, Marta, Katerina, Selina y Caspar, y a algunas personas de mi familia, especialmente a mi madre, a Flora y a Carmen, por el apoyo que me han brindado a lo largo de todos estos años.

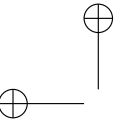






Por lo que se refiere a la financiación, señalar que el presente trabajo pudo ser iniciado gracias a las becas que la Xunta de Galicia concede para emprender Estudios de Doctorado y realizar la Tesis Doctoral. La Xunta de Galicia y la Universidade de Santiago de Compostela, respectivamente, financiaron además dos estancias de investigación en la sede de la *Schelling–Kommission* en Múnich. Determinante ha sido, así mismo, el apoyo económico de mi familia, sin el cual no podría haber continuado ni terminado la investigación. Finalmente quiero agradecer al *Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social* de la Universidade de Santiago de Compostela el haber asumido los gastos de encuadernación de este trabajo.

Santiago de Compostela, abril 2006





# Abreviaturas

**AllÜb** *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*.

**ÄlSy** "Das sogenannte «Älteste Systemprogramm»".

**DFS** *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*.

**GWL** *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seiner Zuhörer*.

**KrV** *Kritik der reinen Vernunft*.

**KtU** "Kritik der teleologischen Urteilskraft".

**KU** *Kritik der Urteilskraft*.

**PhBr** *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*.

**Syfr** "Systemfragment".

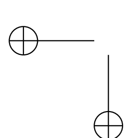
**TD** "Transzendentale Dialektik".

**TDK** "Transzendentale Deduktion der Kategorien".

**ÜdB** *Über der Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie, als Einladungschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*.

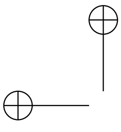






**ÜdMö** *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.*

**VIch** *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.*



# Introducción

## A. Presentación

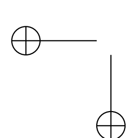
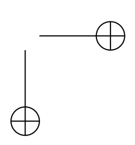
En la segunda mitad del siglo pasado se inició un proceso de revisión del idealismo alemán, alentado principalmente por los trabajos de M. Heidegger, W. Schulz, R. Lauth y D. Henrich,[1] que ha hallado continuación no sólo en Alemania, sino también en países como Italia, Francia y España, destacando en este último las investigaciones y traducciones que vienen llevando a cabo autores como F. Martínez Marzoa, F. Duque Pajuelo, J. L. Villacañas Berlanga, y A. Leyte Coello,[2] entre otros[3]. Esta revisión ha derivado en el cuestionamiento de la interpretación tradicional de aquel período —oficialmente vigente hasta nuestros días—, según la cual el idealismo habría de ser comprendido como un movimiento del pensamiento que, partiendo de

1 Una explicación más detallada sobre el papel que estos autores, entre muchos otros, han desempeñado en la investigación sobre idealismo, así como una presentación de las principales líneas de investigación abiertas hoy en día con relación a Schelling la ofrecen: Erhardt 1998; Tilliette 1992 (vol. 1, pp. 21–55); Braun 1990; Leyte/Rühle 1989, pp. 81–100; Zeltner 1975.

2 La deuda que la presente investigación ha contraído con los trabajos de los mencionados investigadores no ha podido ser saldada por medio de citas, por cuanto tal deuda no concierne sólo a cuestiones de contenido, sino también de fondo.

3 Con estricta relación a Schelling destacarían en España la Facultad de Filosofía de Málaga, con I. Falgueras, la Universidad Complutense de Madrid con la escuela de O. Marquet, en la que se han formado investigadores como J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Mención especial merecen, además, J. L. Villacañas, de la Universidad de Murcia, y A. Leyte Coello, de la Universidad de Vigo. Sobre este punto *vid.* Galán 1998.



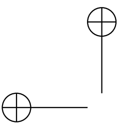



la filosofía de Kant, y desarrollado por las filosofías de Fichte y de Schelling, hallaría su consumación en Hegel.[4] Tal interpretación, la misma que había defendido Hegel —huelga decir que no de forma desinteresada—, habría acabado por convertir la filosofía de Fichte y de Schelling en un medio, a saber, en un momento necesario, pero no pleno en sí mismo, de un proceso en el cual cada uno de los pensadores corregiría o completaría a su predecesor, proceso que habría culminado en la obra —y con la obra— de Hegel. Pues bien, una vez que han salido a la luz los trabajos no publicados de Schelling, y toda vez que se ha vuelto sobre sus primeros y últimos escritos, resulta evidente que, por lo pronto, tal interpretación no sólo estaba necesariamente abocada a ser puesta en tela de juicio, por esas y otras razones, sino que incluso desde las filas schellinguianas se iba a reclamar para Schelling el papel que Hegel se había asignado a sí mismo.[5]

La presente investigación tiene precisamente como marco el horizonte abierto por aquella revisión, pero lejos de tomar como problemática la cuestión de la culminación del idealismo —caso que sea legítimo pensar en tales términos, dado que "culminación" parece un concepto solidario de la desechada noción de "progresión"—, querría de algún modo constituir una contribución a tal revisión por cuanto se centra, no en el final del idealismo alemán, sino en su inicio —o "inicios"—. Pues si ciertamente el final no resulta ser como la historia lo ha venido contando, es fácil pensar que tal vez suceda lo mismo con relación a su principio, o cuando menos, dado que las cosas no parecen responder a razonamientos tan simples, bien pudiera suceder que en su inicio se hallasen indicios o incluso claves interpretativas que arrojasen luz sobre su "problemático" final. En tal sospecha, efectivamente,

4 El máximo representante de esta interpretación es R. Kröner, autor de una obra publicada por primera vez en el año 1921, y cuyo título no deja lugar a duda alguna: *Von Kant bis Hegel* (*vid*. "Bibliografía").

5 En el marco de la investigación schellinguiana se distinguen básicamente dos posiciones, a saber, aquélla representada por W. Schulz (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 1955) que sostiene que el idealismo se culmina con la filosofía tardía de Schelling, y la defendida por otros investigadores como H. Fuhrmans (*Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, 1940) para el cual filosofía tardía de Schelling se encontraría ya fuera del marco del idealismo.





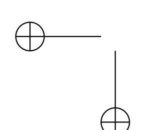
se funda el presente trabajo, con el que se pretende profundizar en la línea de investigación inaugurada por la tesis de M. Boenke[6], —centrada en el estudio de la influencia de la filosofía de Kant en la formación del pensamiento de Schelling—, por cuanto intenta mostrar que de la filosofía trascendental no sólo partiría una línea de pensamiento, a saber, aquélla que comenzó a trazar la filosofía de Fichte, sino una segunda que se correspondería con la definida por la filosofía de Schelling.

En otras palabras, habría sido Kant, y no Fichte, el pensador que, en verdad, habría determinado los primeros escritos de Schelling, sucediendo que, si bien es cierto que la terminología y el lenguaje empleado por éste habría sido tomado en parte de Fichte, no menos cierto es que, ya desde el principio, las diferencias de fondo que se advierten en ambos planteamientos no debieran pasar desapercibidas. Así las cosas, la filosofía de Schelling no completaría ni rellenaría los huecos dejados por Fichte, sino que partiría directamente de la filosofía de Kant —esto es, sin que la mediación de la interpretación fichteana hubiese sido decisiva— con el propósito de convertirla en sistema, en su pretensión de hallar el principio que Kant habría presupuesto —pero no revelado—, para luego ajustarlo a su filosofía. Y de todo ello tal vez se pudiera derivar el hecho de que, en última instancia, quizá no debiéramos pensar en términos de "inicio", sino de "inicios" —o de una dualidad en su inicio—, tal y como se ha sugerido anteriormente.

De todo lo hasta ahora señalado se desprende que el tránsito al idealismo no ha de ser interpretado durante más tiempo como si de un proceso lineal y ordenado se tratase, puesto que parece consistir, más bien, en una serie de ajustes que habrían sido realizados a la filosofía de Kant desde diferentes perspectivas —y que resulten diferentes es lo relevante del caso—, de acuerdo con las distintas propuestas de cada uno de los autores, quienes, a su vez y a consecuencia de ello, se verán obligados a realizar de forma continuada reajustes en su propio planteamiento, y todo con un único fin, a saber, hallar la unidad y erigirla en principio. Por consiguiente, el tránsito al idealismo, lejos de consistir en un desarrollo mecánico–lineal que obedece a un proce-

6 M. Boenke: *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zu frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1990.

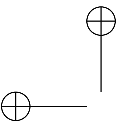




der según causas y efectos, parece responder a distintos planteamientos que van ajustándose internamente en cada caso, como si de un organismo que buscase cierto equilibrio se tratase. Que haya tenido lugar algo reconocido como "tránsito al idealismo" ha sido posible en virtud de la interacción de las distintas posiciones adoptadas con relación a un problema detectado en la filosofía de Kant; dicho de otro modo, el tránsito al idealismo nace de una insatisfacción, o de la constatación de un supuesto defecto de la filosofía de Kant: la falta de un principio. Pues bien, Fichte presenta una única propuesta de principio que irá ajustando paulatinamente, mientras que Schelling realiza varias tentativas desde distintos ámbitos hasta dar con el supuesto principio, resultando difícil reconocer en alguno de aquellos intentos la propuesta de Fichte: Schelling no parece continuar la línea abierta por Fichte, y esto es lo que se pretende mostrar en la presente investigación de la mano de la "reflexión".

Este trabajo parte de los desarrollos que Kant realiza en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del Juicio* para, asumiendo como problema no sólo aquellos desarrollos, sino también la cuestión de la articulación de ambas obras, y tomando como hilo conductor la noción de reflexión, intentar esclarecer la serie de ajustes que Fichte, Schelling y Hegel realizan a la filosofía de Kant con el propósito de consumarla y convertirla en sistema. Puede decirse, por consiguiente, que el objetivo de este trabajo es determinar el papel que desempeña la "reflexión" en el tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto. Para alcanzar tal objetivo será necesario dar cuenta de los siguientes puntos: 1/investigar la relación que hay entre lo trascendental, la conciencia y el tiempo; 2/determinar qué hemos de entender por reflexión en Kant, cuáles son las formas o figuras bajo las que presenta, y la función que le corresponde en su filosofía; 3/definir el significado que adopta la noción de reflexión en Fichte, Schelling y Hegel, y determinar su trascendencia; 4/explorar el significado de términos como "principio", "unidad", "sistema", "razón" y "experiencia", y su relación con la filosofía; y por último, 5/depurar el entramado de influencias que caracteriza y conforma el tránsito al idealismo absoluto.

Las fuentes que se han seleccionado para el esclarecimiento del tránsito son las siguientes: las ya mencionadas *Crítica de la razón pura* (1781/1787)



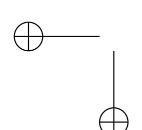




—en especial la "Lógica Trascendental"— y la *Crítica del Juicio* (1790) de Kant, en concreto su segunda parte: "Crítica del Juicio teleológico". De Fichte se escoge el texto *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía, como escrito introductorio para sus lecciones sobre esta ciencia* (1794), y los cinco primeros parágrafos del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes)* (1794/95). El fragmento "Juicio y ser" (1795) de Hölderlin se ha tomado como fuente por cuanto en él se halla un argumento que permite comprender por qué el camino tomado por Schelling y Hegel no podría ser el de Fichte. Por lo que concierne a Schelling tendremos en cuenta los siguientes escritos publicados: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794), *Sobre el Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) y *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797–1798). El texto "El así llamado más antiguo programa del idealismo alemán" (1796 ó 1797), de autoría discutida pero escrito por la mano de Hegel, es considerado también fuente del presente trabajo. Y por último, con relación a Hegel, serán textos–fuente los siguientes fragmentos breves de Francfort: "Esbozos sobre Religión y amor" de 1797–1798 ("Moralidad, Amor y Religión", "Amor y religión", "Creer y ser"), "El amor y la propiedad" (1798/99), y el importante "Fragmento de sistema" del año 1800, así como su primera publicación: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las* Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX*, de Reinhold* (1801).

Con esta selección de textos se pretende revelar los momentos más importantes y determinantes del tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto. Se han tomado de cada uno de los autores aquellas obras en las que se perfila con mayor claridad tanto su posición con relación a la filosofía trascendental, como sus propuestas de solución al problema del principio y del tránsito a lo condicionado; así mismo, de tales obras se han seleccionado aquellas partes que, sea por la potencia de su contenido, o bien sea por otras razones como, por ejemplo, su influencia o el alcance de su argumentación, permiten pautar la historia del tránsito al idealismo desde la filosofía trascendental. El cierre del trabajo lo marca el DFS de Hegel, que servirá de

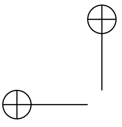




elemento de contraste de la lectura que el presente trabajo realiza sobre el inicio del idealismo.

La investigación se estructura en dos grandes partes, definidas en función de los dos tipos de pensamiento ante el que nos encontramos: de un lado, el planteamiento de la finitud de Kant, y de otro, el planteamiento de la relación de lo finito y lo infinito que caracteriza, precisamente —y frente a Kant— a la filosofía del idealismo. Así, la primera parte titulada "Lo trascendental y la conciencia" pretende ser un recorrido por los supuestos "resultados" a los que habría llegado Kant, mientras la segunda, que responde al título de "El sistema y la reflexión" da cuenta de los desarrollos que Fichte, Schelling y Hegel realizan con el fin de evidenciar las premisas sobre las cuales Kant edificó su filosofía, para así convertirla en sistema. En la parte referida a Kant hemos intentado centrarnos y profundizar en los principales problemas y dificultades que presenta la filosofía trascendental, y hemos procurado hacerlo de un modo funcional, puntual y concreto, sin por ello olvidar que cada una de las numerosas cuestiones que abordamos sería digna de una investigación independiente. La segunda parte trata de analizar las propuestas de solución y "la solución" por la cual se decanta cada uno de los autores, así como los ajustes y reajustes que se verán obligados a realizar en su empeño por mantener la fidelidad con el proyecto kantiano. Así, Fichte presenta un programa —su programa— que intentará ajustar y definir en sus posteriores desarrollos. Hölderlin, consciente o inconscientemente, esgrime un argumento que cuestiona el programa presentado por Fichte, y que se constituirá en clave para comprender la dirección que seguirán las investigaciones ya iniciadas de Schelling y el camino que tomará Hegel. Schelling, por su parte, acomete varios intentos de ajuste del principio a la filosofía de Kant hasta que consigue presentar en la AllÜb el que, a su entender, es el principio con el que se logra dar cierta coherencia a la filosofía de Kant, haciendo posible la articulación del principio y lo principiado. Hegel permanecerá atento a todos estos desarrollos de finales de siglo hasta entrar en escena en el año 1801.

En la parte final —que responde al epígrafe "Cierre"— parece ponerse en entredicho la misma estructura de la investigación al convocar a Kant y a Fichte bajo el título de: "Lo trascendental", así como a Schelling y a Hegel (y a Hölderlin) en aquel otro apartado que se ha denominado "Lo absolu-

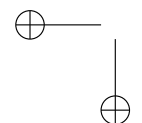


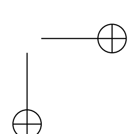


to". Tal es el resultado que ha arrojado la presente investigación, resultado que, aparentemente, parece contradecir la estructura básica del trabajo, pero que, pensado con mayor detenimiento y atención, no sólo no contradice la estructura, sino que la confirma y consolida. Y ello porque, en una primera aproximación, parece indiscutible que el pensamiento de Kant se define por articularse en torno a la finitud, mientras que el pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel se caracteriza precisamente por incorporar a su pensamiento la infinitud y tratar de ver cómo se articulan ambas instancias: Kant fija los límites y no permite que se sobrepasen, mientras que si algo define al idealismo es precisamente eso, el rebasamiento de las fronteras que habían sido establecidas por Kant por medio de la intuición intelectual —por el lado del sujeto— y de la cosa en sí —por el lado del objeto—. Ahora bien, Fichte sobrepasa tales límites, pero lo hace para quedarse en el ámbito de la finitud; no se ubica en la unidad, y por ello, con relación a su planteamiento, en sentido estricto, no se puede hablar de Absoluto. Lo que a Fichte le interesa alcanzar es la unidad de lo trascendental, mientras que Schelling y Hegel pondrán sus miras en lograr la unidad de la experiencia; por consiguiente, pensando desde los dos niveles de reflexión que se han abierto, el "Cierre" de la tesis, al tiempo que pone en cuestión la estructura de la investigación, legitima sus desarrollos al constatar aquello que queríamos presentar: el programa de Fichte y el proyecto de Schelling son, desde el principio, distintos, aun cuando ellos mismos se hubiesen presentado como maestro y discípulo.

Por último, con relación al método utilizado para presentar el problema de la unidad —o mejor dicho, de la unidad como principio— señalar que se ha intentado aunar el criterio cronológico y el criterio sistemático. La pretensión era pensar tal problema desde dentro, desde aquellas fuentes en las que se revelaba de modo más transparente; de ahí que se haya prescindido de referencias históricas y literarias, e incluso filosóficas, con el fin de exponerlo de un modo más nítido y claro. Si se ha conseguido, entonces la falta de aquellas referencias no será tan grave, pues los nombres, aunque resultan importantes, en verdad no lo son tanto: lo que reviste importancia, al final, es el problema, el cual se sirve de los nombres para ser pensado.





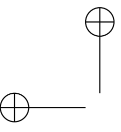


## B. El tránsito al idealismo: de la unidad como horizonte a la unidad como punto de partida

El tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto está marcado básicamente por la "detección" —o incluso "creación"— de un problema, a saber: dilucidar cuál es el principio que se oculta tras los desarrollos de la filosofía de Kant.[7] Tal principio reviste importancia por cuanto en él radica la posibilidad de que la "crítica" pueda convertirse en sistema, aspiración compartida por Fichte, Schelling y Hegel. En el intento de hallar una solución a tal problema se generan una serie de desarrollos que abren el proceso del "tránsito", y que, a pesar de responder a distintos intereses, persiguen un objetivo común: tomar como punto de partida el principio y ajustarlo, o encajarlo, a la filosofía de Kant, pretensión que, paradójicamente, acaba por convertir en problema aquello que no parecía comportar dificultad alguna para Kant: el *Faktum* de la finitud, o dicho de otro modo, el ámbito de las relaciones. De esta última cuestión nos ocuparemos con mayor detalle en el siguiente apartado, una vez que hayamos determinado, en primer lugar, qué ha de entenderse por idealismo trascendental en Kant y en qué medida éste exige una concepción de la unidad como horizonte; y, en segundo lugar, por qué el tránsito al idealismo absoluto resulta solidario de un planteamiento que exige la unidad como punto de partida.

Idealismo y realismo nombran dos doctrinas que juzgan acerca de la realidad de las representaciones, defendiendo la primera de ellas que lo percibido en la intuición son representaciones de un ser pensante a las que no corresponde ningún objeto externo. Kant asume la postura idealista realizando una

7 El problema es planteado inicialmente por Reinhold, pero él no habría logrado resolverlo satisfactoriamente. A Reinhold remiten la primera y la última de las obras que se han examinado en la segunda parte de la presente investigación, a saber: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794) de Fichte, y la primera publicada por Hegel, que cierra la parte central de la presente investigación: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft (1801).*





importante matización: el idealismo que él sostiene se caracteriza como idealismo formal[8] —no material—, es decir, desde él se conciben los fenómenos en su totalidad como meras representaciones, no como cosas en sí, de manera que lo contenido en la intuición serían, ciertamente, representaciones de un ser pensante, pero no se pronuncia sobre la existencia o no existencia de los objetos representados —a diferencia del idealismo material—. El idealismo trascendental (de los fenómenos) constituye la esencia de la filosofía trascendental en la medida en que sólo desde la afirmación de que todo lo que hay es fenómeno, y desde la consideración de que el espacio y el tiempo, así como las categorías, son respectivamente formas de la intuición y del entendimiento, parece posible hablar de conocimiento *a priori*, es decir, de la posibilidad de enunciar juicios sintéticos *a priori*[9].

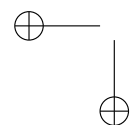
Con el inicio del tránsito, "idealismo" dejará de ser el nombre que recibe una doctrina opuesta al realismo para pasar a designar un modo de hacer filosofía con un atributo nacional: "idealismo alemán", si bien tal denominación resulta demasiado general para los planteamientos filosóficos de Fichte, Schelling y Hegel, pues, a pesar de que en una primera aproximación todos ellos presentan rasgos comunes, a medida que se profundiza en el estudio de sus propuestas, mayor es la distancia que se abre entre la filosofía de Fichte y los planteamientos de Schelling y Hegel.[10] En todo caso, parece evidente que el idealismo habrá de ser comprendido en términos de "continuidad" respecto de la filosofía trascendental de Kant, pues no sólo esa es su intención

8 En una nota a pie de página perteneciente a la edición de la KrV del año 1787, Kant advierte que en algunas ocasiones conviene referirse al idealismo trascendental bajo la denominación de idealismo formal para evitar confusiones (*vid*. KrV, A 491/B 519, nota).

9 La preocupación de los jóvenes idealistas no se ceñiría sólo a determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, sino también, y principalmente, la posibilidad de la síntesis en general.

10 R. Lauth se muestra así de tajante: "Noch immer werden die Wissenschaftslehre und der absolute Idealismus durchweg unter dem philosophisch nichtssagenden Namen „deutscher Idealismus" verhandelt; und wenn man sich schon schämt, die Formel Kroners „Von Kant bis Hegel" zu wiederholen, so hat man sich innerlich doch keineswegs davon freigemacht, Transzendentalphilosophie und absoluten Idealismus, die sich wie Feuer und Wasser gegenüberstehen, als „Idealismus" ineins zusammenzunehmen." (Lauth 1987, pp. 6–7).





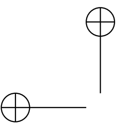
originaria, sino que, además, se pretende precisamente consumar tal filosofía, y de ahí que se hable de "tránsito". Ahora bien, es importante señalar que esta "continuidad" no constituye una "continuación" del planteamiento trascendental kantiano, aunque pretenda serlo, ya que acaba convirtiéndose en una inversión del modo de proceder de Kant: éste parte de la dualidad en dirección a la unidad, que se revela como horizonte, mientras que si algo caracteriza a los primeros desarrollos del idealismo es el intento de avanzar desde la unidad hacia la dualidad, ahora también escisión.[11]

En la investigación acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, Kant llega hasta el punto en el cual se sostiene todo el entramado trascendental: la conciencia, en la que reside la condición de posibilidad última del conocimiento. Esta unidad, sin embargo, no ha de ser interpretada como unidad "de" lo trascendental, tal y como se tenderá a hacer desde el idealismo —si bien efectuando las pertinentes modificaciones—, sino como una unidad que se halla "en" la filosofía trascendental, de igual modo que tampoco se puede afirmar la existencia de una unidad de lo empírico. Esto es debido a que en la filosofía de Kant, en sentido estricto, lo único que se detecta es una tendencia nunca consumada a la unidad: ésta surge siempre como horizonte. Así las cosas, se comprende que no resulte legítimo expresarnos en términos de unidad del sujeto —que genera paralogismos—, ni de unidad del objeto —que da lugar a las antinomias—, ni sancionar aquélla que configurarían ambos en la forma del ideal de la razón pura; de ninguna de ellas tenemos experiencia, y en consecuencia, tampoco conocimiento. Puede decirse, por tanto, que la unidad en la filosofía de Kant no constituye nada, y de ningún modo se erige en principio, de manera que, con relación a su pensamiento, resulta más apropiado hablar de "forma de la unidad" que de "unidad".

No hay conocimiento, pues, ni experiencia de la unidad desde el punto de vista trascendental, dado que ésta no reviste carácter constitutivo, sino regulativo.[12] Por consiguiente, que la unidad acabe erigiéndose en punto de

11 Desde la unidad, las dualidades kantianas no serán ya sólo dualidades, —en el caso en que la reunificación no fuese posible—, sino también escisiones.

12 Con relación a esta afirmación hemos de matizar que la unidad, en tanto "unidad de", sí sería constitutiva, pues la "síntesis" es, precisamente, la unidad de intuición y concepto.



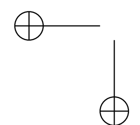


partida va a suponer que la filosofía se situará, o querrá situarse, en la génesis, y de ahí que el tránsito al idealismo sea solidario de la concepción de la unidad en tanto constitutiva. Mientras que la filosofía kantiana se caracteriza por querer pensar la finitud desde la finitud, el idealismo, por el contrario, se distingue por querer pensar la finitud desde la infinitud o, mejor dicho, ambas conjuntamente, intentando evitar que entre ellas se genere una oposición irreversible. Frente a Kant, que se mueve en la esfera de la dualidad, el planteamiento idealista se ubica en la unidad que se erige en principio. Si el problema de la razón en Kant consistía en la imposibilidad de realizar el tránsito a lo incondicionado, el problema ahora será el tránsito de lo incondicionado a lo condicionado, de la unidad a la dualidad. En definitiva, a pesar de que se pretende continuar y culminar la filosofía de Kant, al final se acaba abriendo una brecha entre la filosofía trascendental y el idealismo, porque el "ajuste" del principio atenta contra el pilar fundamental de aquélla: la finitud. Así pues, el principio como unidad puede presuponerse o proponerse, pero no ponerse y menos pretender conocerse, y esto es, en resumidas cuentas, lo que define el idealismo trascendental.

La preocupación por el principio en Fichte adoptará el nombre de "idealismo crítico", y se expresará como unidad del sujeto y del objeto en el Yo, como identidad entre la idealidad y la realidad. Fichte defiende que lo que él presenta en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 es kantismo bien entendido; en esta obra continuaría la tarea emprendida por Kant, yendo incluso "más allá" que él al intentar mostrar la idealidad del objeto, de la cual se derivaría, a su vez, la idealidad del espacio y del tiempo. Ahora bien, cuando Fichte habla de "principio" se refiere siempre al "fundamento del saber", a un principio que daría unidad a la filosofía como ciencia o sistema. Él erige en principio uno de los miembros de la dualidad kantiana, la razón práctica, que expositivamente aparecerá al final de su sistema; pero

Ahora bien, en general no se puede hablar con relación a la filosofía de Kant de "unidad", sino de una tendencia a la unidad: la unidad en tanto regulativa es solidaria de un planteamiento que se define como crítico, mientras que en tanto constitutiva remitiría al sistema. O, en otras palabras, la unidad es constitutiva con relación a la naturaleza del objeto, pero no al objeto en tanto naturaleza, por expresarlo de una manera que nos acerca al planteamiento de Schelling.





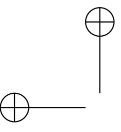
aún así, y a pesar de que piensa desde la génesis, sigue siendo fiel a Kant en la medida en que la unidad en su planteamiento se presenta, a la postre, como una tendencia de la razón que no logra consumarse.

Schelling, por su parte, acabará por no conceder importancia a aquello que Kant habría querido presentar por medio de su filosofía, sino a lo que debiera de haber hecho para que su planteamiento resultase coherente.[13] Su interés —a diferencia de Fichte— no se centra tanto en el principio del saber, cuanto en el principio de la experiencia, es decir, de lo real en tanto existente. Lejos, por tanto, de Fichte, quien plantea un programa que irá ajustando, Schelling pone en marcha, por decirlo de algún modo, proyectos de principio que, en su intento de ser ajustados a la filosofía de Kant, y pensados retrospectivamente, terminan revelándose como una serie de tentativas. Y así, probando con ambos miembros de la dualidad teórico–práctico kantiana, Schelling acomete un primer intento desde el punto de vista teórico para, una vez constatado su desacierto, emprender otra tentativa desde el punto de vista práctico, hasta que finalmente consigue presentar un principio, el *Geist*[14], en el que se reúnen de algún modo ambos lados de la dualidad: la finitud que caracteriza a la perspectiva teórica y la infinitud que define el punto de vista práctico, los cuales serán objeto, respectivamente, de una filosofía de la naturaleza y de una filosofía trascendental.

Precisamente la denominación "idealismo absoluto" será utilizada por Schelling para referirse a la unificación de los principios de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía trascendental. El idealismo absoluto de Schelling

13 *Cf.* AllÜb, p. 102. A lo largo de estos años, la propia interpretación de Schelling acerca de la naturaleza de la KrV sufrirá modificaciones: en un primer momento parece haber concebido tal obra como sistema, posteriormente se retractará y la interpretará como canon, es decir, en cuanto posibilidad de todo sistema; este cambio se evidencia en las PhBr, concretamente en las Cartas 5–10.

14 Se ha optado en la presente investigación por no traducir el vocablo *Geist* al español, dado que su correspondiente término en nuestro idioma, "espíritu", connota sentidos a veces bien extraños a la orientación del término. *Geist* no remite a nada trascendente, sino, por el contrario, da nombre al principio del ser, definiendo así "ser" en tanto devenir: todo lo que es, es porque deviene, y viceversa, deviene porque es. En la AllÜb, el *Geist* podría ser comprendido como la Naturaleza en tanto *natura naturans* y *natura naturata*.

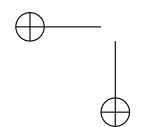


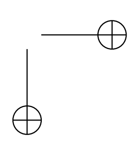


se caracterizaría por la desaparición del yo y de la naturaleza en la identidad absoluta, y nada tendría que ver con el idealismo relativo —asumido por Kant y Fichte— contrapuesto habitualmente al realismo. Posteriormente, Hegel usará la denominación de idealismo absoluto para nombrar su propio sistema, aunque eso suponga a su vez criticar la posición de Schelling. Hegel y Schelling pensarán, de algún modo, desde la unidad y se ubicarán en ella, si bien utilizando distintas vías: mientras el primero se refiere a una disolución de los contrapuestos, difuminación de los límites o indiferencia, Hegel, por el contrario, prefiere pensar en términos de "asunción y superación" de aquello perfectamente limitado o definido; mientras Schelling se sirve de la intuición para remitir a la unidad, Hegel tratará de alcanzarla a través del concepto.

Sintetizando lo ganado hasta el momento, podemos decir, pues, que el idealismo surge a consecuencia de la detección de un problema en el planteamiento de Kant, el cual, en sentido estricto, y desde el punto de vista de lo trascendental es, en cierto modo, "creado", por cuanto precisamente que el principio no se constituya en problema resulta consubstancial a la filosofía de Kant. Las distintas soluciones propuestas para solventar tal problema, que configuran el inicio del idealismo, coinciden en el hecho de que desajustan el planteamiento de Kant, ya que llevar la filosofía trascendental a su final —intento que consistirá, paradójicamente, en ajustarle "su" principio— significa convertirla en sistema. Esto exige una unidad a partir de la cual sea posible deducir o derivar la dualidad, pues para que la filosofía de Kant pueda ser convertida en sistema resulta imprescindible que entre el principio y lo trascendental se garantice la continuidad, lo cual supone que unidad y dualidad habrán de ser articuladas en términos de tránsito. Ahora bien, la articulación de unidad y dualidad sólo parece posible en virtud de la "reflexión" —solidaria en Kant de la unidad como horizonte—, por lo que puede decirse ya que el inicio del idealismo parece marcado por el intento de convertir en principio la "reflexión" que en Kant articulaba una relación de tránsito —de la dualidad a la unidad—, resultando ser ahora solidaria de la unidad como punto de partida. Ella se erigirá en la condición de posibilidad de la representación de lo Absoluto para Fichte, de la salida de lo Absoluto en el planteamiento de Schelling y de la construcción de lo Absoluto para la conciencia en Hegel. Por consiguiente, no significará lo mismo ni será valorada de igual modo en



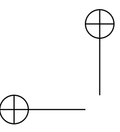




el marco de las propuestas que se presentan, pues, si bien es cierto que el idealismo pretende continuar una tarea emprendida por Kant, tal y como ya se ha señalado, resulta que no hay un único proyecto sobre el cual se trabaja conjuntamente: la ilusión es, en verdad, común, e incluso pudiera decirse que Schelling y Hegel parecen compartir en un primer momento el mismo programa —ya que no Fichte—, pero el modo de efectuarlo no coincide.

## C. La reflexión: de la reflexión como posibilidad de la determinación a la reflexión como determinación

La "reflexión" en la filosofía de Kant no tiene un significado unitario ni plenamente fijado, sino que se dice de varias maneras, y en todas ellas se advierte una clara orientación a la determinación. Así pues, para empezar, el mismo ámbito de "lo trascendental" no consiste sino en una reflexión que realiza la conciencia sobre sí misma con el fin de determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento —y *grosso modo*, de la decisión, pues conocimiento y decisión son los dos modos posibles de determinación—, definiendo en este sentido un horizonte ontológico. A su vez, si se piensa con relación a la manera de juzgar o de pensar, la reflexión en tanto juicio reflexionante constituye la posibilidad de la determinación, presentando en esta acepción un marcado carácter teleológico por cuanto opera según la máxima de la conformidad a fin. Así mismo, dentro del ámbito de la lógica general, la reflexión desempeña un papel fundamental en la formación de conceptos al igual que la "comparación" y la "abstracción", buscando lo común de lo particular a favor de la universalidad. Una última modalidad de explícito carácter metodológico es la "reflexión trascendental", responsable de que la "frontera" fijada por Kant entre el uso empírico y el uso trascendente del entendimiento sea respetada, resultando posible con ello mantenerse al margen de las ilusiones de la razón. Pues bien, todas las figuras de la reflexión que acaban de ser registradas tienen en común el hecho de que comportan siempre una separación —lo cual genera ciertamente "relación", sea de dependencia o de



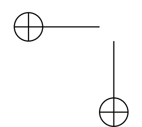


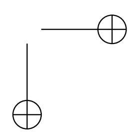
oposición— que se realiza con vistas a determinar o definir. Todas ellas, además, son solidarias de una referencia a la unidad en tanto tendencia, y no podía ser de otro modo, dado que el horizonte último de la filosofía de Kant es la finitud, consistiendo ésta, entre otras cosas, en la imposibilidad de tener conocimiento de la unidad en tanto principio.

La tendencia a la unidad en el marco de la filosofía trascendental se mantiene como tal en la medida en que la unidad del sujeto, del objeto, y la unidad de ambos bajo la forma del ideal de la razón pura, aparecen como consecuencia de un uso de la razón —el especulativo— no autorizado desde el punto de vista teórico. Alma, mundo y Dios, ideas de la razón, nombrarían la idea de la unidad que no se constituye en objeto de conocimiento, pero que regula la acción desde el punto de vista práctico —desde el cual, con las pertinentes modificaciones, la idea, en tanto fin de la tendencia a la unidad de la razón, se convierte en postulado—. La propensión a la unidad en la filosofía trascendental consiste, a la postre, en una tendencia a la realización de síntesis, las cuales se sostienen, en último término, en la unidad de apercepción, definida por Kant como el punto más elevado de la filosofía trascendental. Ésta tiene carácter puro y consiste fundamentalmente en la estructura de la unidad: el sujeto trascendental constituye la posibilidad o la forma del conocimiento, no pudiendo convertirse en objeto de conocimiento. El contenido del conocimiento, simplificando las cosas, se correspondería con el objeto, cuya naturaleza puede ser ciertamente determinada desde el punto de vista trascendental, pero que, tomado en su totalidad, esto es, en tanto naturaleza, tendría que ser investigado de acuerdo con un principio de carácter subjetivo: la conformidad a fin. Así las cosas, por un lado, el sujeto no puede ser conocido como sujeto, al tiempo que, por otro lado, es posible conocer la naturaleza del objeto, pero no el objeto en tanto naturaleza. De todo ello se desprende que, de algún modo, Kant habría cerrado la posibilidad a la unidad como principio por el lado de lo trascendental, al vaciarla de contenido y presentarla como sostén, y la habría abierto por el lado de lo empírico en tanto fin que no puede ser conocido, ubicando así mismo la unidad en tanto comunidad de sujeto y objeto fuera del ámbito de la experiencia.

En último término, la tendencia a la unidad parece tener su fundamento en la conciencia, pues a ésta, por ser una, se debe tanto el hecho de que el

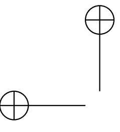






conocimiento se comprenda como uno, como que podamos pensar en términos de unidad de la experiencia. La conciencia se presentaba como el sostén de una serie de síntesis y, por consiguiente, nunca estaba absuelta, sino que pendía o dependía de algo: quedaba sujeta al objeto —y éste, al sujeto—. Así mismo, mediante la reflexión no era posible desvelar las condiciones de posibilidad últimas de la conciencia, o por decirlo de otro modo, no podía llegar a evidenciarse su origen, el cual, todo hay que decirlo, no fue tema ni podía serlo para Kant, dado que, por un lado, su descubrimiento en nada iba a contribuir a la ampliación del conocimiento, y por otro lado, que no se erigiese en problema resultaba esencial en su planteamiento. Ahora bien, a diferencia de Kant, Fichte sí se interesará por aquello que sostiene la unidad de la conciencia, es más, defenderá que la conciencia se sostiene a sí misma porque se pone a sí misma. Fichte llevará a cabo una radicalización de la reflexión, que tendrá como consecuencia la salida a la luz del inevitable círculo de la reflexión, solidario de un planteamiento que aspira a no suprimir la unidad de la conciencia. Fichte transformará la conciencia kantiana que "se pone con" o "compone", en un ponerse a sí por medio de la reflexión, convirtiéndola en independiente y autónoma; la autoposición en tanto ponerse a sí se erigirá en el principio de su filosofía, y se revelará como el único momento en el que sujeto y objeto son lo mismo, consolidándose así como fundamento y garantía de la certeza del conocimiento.

La autoposición será la condición de posibilidad de la reflexión que precisamente conduce hasta ella, así como la misma posibilidad de la autoconciencia. Si la conciencia en los desarrollos de Kant se revelaba como resultado de un Yo que, siendo sujeto del conocimiento, se convertía en Yo objeto de reflexión —no de determinación— del que nada se podía decir aparte de que constituía la condición de posibilidad del conocimiento, ahora se exige que el Yo, que no puede ser considerado como sujeto ni como objeto porque es ambos, devenga sujeto con conciencia frente a un objeto. En cierto modo, Fichte invierte a Kant —sin que esto signifique que haya "sobrepasado" el ámbito de la finitud o que abandone el marco de lo trascendental— dado que aquél partía del objeto para llegar al sujeto de la conciencia y a la supuesta unidad, mientras que Fichte, por el contrario, parte de la supuesta unidad, precisamente como presupuesta, para llegar al sujeto y objeto de la



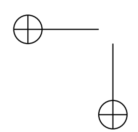
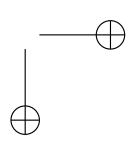


conciencia, y desde ahí presentar como tarea infinita el acercamiento a aquella unidad; aproximación que no es, a la postre, sino otro modo de referirse a la tendencia de la razón a la unidad registrada por Kant.

La reflexión en Fichte se presenta, por consiguiente, como la posibilidad de la conciencia, pero ni ésta ni aquélla son absolutas, ni tampoco lo Absoluto. El Yo o la autoposición en tanto ponerse a sí, se revela como el principio concebido como sujeto–objeto, pero la autoposición no es ya de entrada autoconciencia, sino que ha de llegar a ser conciencia. Schelling, por su parte, y en el marco de un horizonte distinto al de Fichte, dará al principio el nombre de *Geist*, que concebirá como sujeto absoluto que necesariamente deviene objeto, consiguiendo de este modo introducir estructuralmente la dualidad en el seno del principio: el *Geist* reflexiona, esto es, se hace real en tanto yo y naturaleza, siendo, por consiguiente, el principio común de ambos. Así pues, la reflexión no sólo resulta solidaria de la dualidad, sino que también constituye la misma posibilidad de ésta: será, por un lado, la condición de posibilidad de la conciencia finita, y por otro lado, la responsable de que lo Absoluto pueda realizarse como tal, es decir, de que alcance la autoconciencia. La reflexión se revela, por consiguiente, como aquello que media entre la infinitud y la finitud, si bien ella "cae" siempre del lado de la finitud, de las oposiciones. Y de ahí que sólo desde una instancia como el *Geist*, que reflexiona sobre sí, pueda ajustarse el principio a la filosofía de Kant: el *Geist* se erige en la condición de posibilidad del sujeto y del objeto, y de su unidad, o, para que sea evidente en toda su potencia, en él reside tanto la condición de posibilidad del yo y de la naturaleza, como de la unidad de ambos, que Kant había ubicado fuera de la experiencia, y que para Schelling será la experiencia misma.

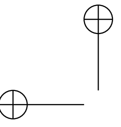
Hegel, por su parte, no concibe por un lado lo Absoluto y por otro la conciencia desde la cual se puede alcanzar aquél, ya que, a su entender, resulta esencial a lo Absoluto en cuanto tal el manifestarse (a saber, "como razón"); la manifestación acontece en la conciencia, que no se interpreta ni como constatación de lo Absoluto, ni como su realización, sino que se erige en su posibilidad, dado que si lo Absoluto ha ser Absoluto, tiene que poder construirse en ella, lo cual sólo parece posible por medio del concepto. La reflexión se evidencia, por tanto, como un momento necesario —negativo—



del Absoluto, dado que en verdad constituye la única posibilidad de que lo Absoluto pueda constituirse en cuanto manifestación. De ahí que resulte legítimo decir que la conciencia pertenece a lo Absoluto mismo: éste se escinde y se presenta a aquélla bajo la forma de oposiciones con las que opera el entendimiento —oposiciones a las que él mismo se debe—, de suerte que, a la postre, la actividad del entendimiento se corresponde con la reflexión que ha de llevar las oposiciones de nuevo a la unidad. Ahora bien, esto sólo resulta posible por medio de una nueva reflexión realizada sobre aquélla, que se definirá como absoluta, y que no consiste sino en la supresión —autosupresión— de la reflexión en tanto instrumento de la filosofía, a la que Hegel dará el nombre de "especulación", invirtiendo el significado que esta noción tenía en la filosofía de Kant, en donde más que constituir un término técnico, designaba un "uso" de la razón del que no se podía esperar conocimiento alguno. Pues bien, si el conocimiento, tal y como había sido concebido por Kant, era resultado de la fijación de lo universal —de la reflexión—, resulta ahora que esta fijación que deja siempre algo atrás, ha de ser suprimida para que la totalidad pueda ser construida. La cancelación de la reflexión no consiste sino en su conversión en especulación, término que adoptará en el pensamiento de Hegel, a diferencia de lo que sucedía en la filosofía de Kant, un significado plenamente positivo.

En suma, en el marco de la filosofía de Kant, la reflexión constituía el puente entre lo trascendental y lo empírico, es decir, entre lo universal y necesario, y lo particular y lo contingente, perteneciendo al ámbito del juicio o del conocimiento discursivo. Con Fichte, por medio de una reflexión sobre la reflexión llevada a cabo por Kant, "llegamos" a lo Absoluto —si bien, tal y como se pondrá de manifiesto a lo largo de este trabajo, con relación a su filosofía parece más adecuado hablar de "incondicionado"—; la pretensión de Fichte es determinar la posibilidad misma del juicio —sintético *a priori*—, desprendiéndose de su investigación que tal posibilidad radica en el principio concebido como autoposición en tanto ponerse a sí —es decir, como acción de hecho (*Tathandlung*)—; la reflexión, además, designará una de las dos actividades del Yo que da origen a la conciencia: aquélla que se opone al anhelo o aspiración (*Streben*). Con Schelling, la reflexión evidenciará la tendencia a la finitud de lo Absoluto: éste se realiza reflexivamente y,

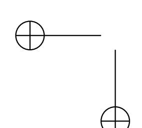


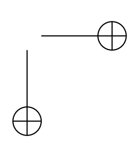


por consiguiente, aspira a la autoconciencia; la reflexión se revelará así mismo como una actividad del *Geist* que forma parte del proceso por el cual se genera la dualidad, y se opondrá a la producción. Con Hegel, la reflexión, más que formar parte de un proceso como sucede en el caso de Schelling, constituirá el mismo movimiento de lo Absoluto, y se corresponderá con el modo de operar del entendimiento, para, posteriormente, y en la medida en que ha de ser suprimida, convertirse en la posibilidad de lo Absoluto.

A tenor de lo visto hasta el momento, se puede decir ya que la reflexión resulta ser una noción clave, sino decisiva, en el tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto. Dentro del marco de lo trascendental, en ella radica la misma posibilidad de la determinación o de la delimitación: con Kant la reflexión es, en un primer momento, el procedimiento que se sigue con el fin de determinar las condiciones de posibilidad del objeto, para acabar siendo identificada con el proceder del sujeto en el conocimiento; así mismo, pertenece al marco de la dualidad, pero remite a la unidad en tanto horizonte, ya que sólo suponiendo que la diversidad de la naturaleza puede ser conducida a unidad es posible hablar de conocimiento. Pues bien, precisamente este planteamiento se invertirá con el tránsito al idealismo, dado que la aspiración que define este pensamiento se cifra, justamente, en querer partir de la unidad, esto es, en convertir la unidad en principio: la reflexión articulará dualidad y unidad pero, a diferencia de lo que sucedía en la filosofía de Kant, se procede desde la unidad en dirección a la dualidad, porque el problema no es la unidad de lo finito, sino la dualidad en lo infinito, solidaria de la reflexión. De manera que, con el tránsito al idealismo, la reflexión no será ya la figura que busque lo universal para lo particular, sino el modo o la única posibilidad de articulación de lo Absoluto, lo universal y lo particular. Si la reflexión en el ámbito de lo trascendental apuntaba a lo universal, ahora remitirá a lo Absoluto, es decir, no a la "unidad de", sino pura y simplemente a "la unidad", o, dicho con mayor precisión, a la unidad en tanto comunidad. Con respecto a Fichte hay que decir que en su planteamiento lo Absoluto no se resuelve totalmente como absoluto porque, entre otras razones, la reflexión no se consuma, ni está llamada a hacerlo; en el marco de los desarrollos de Schelling, la reflexión resultará constitutiva del principio absoluto, y por tanto, la dualidad se presentará como resultado del proceso



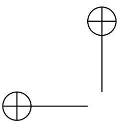
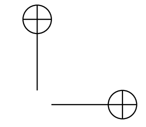




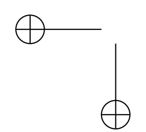
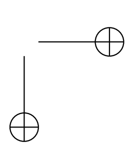
de flexión del principio, de modo que la reflexión consistirá en la realización del Absoluto como experiencia; y, por último, en el planteamiento de Hegel la reflexión tendrá que autosuprimirse para que lo Absoluto se construya en la conciencia.

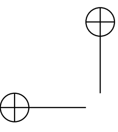
En suma, el proceso de tránsito del idealismo trascendental al idealismo absoluto resulta solidario de la constatación de que la dualidad —o escisión—, que de un modo u otro ha de estar presente en lo Absoluto, sólo puede ser generada por medio de la reflexión y, por tanto, no sólo la posibilidad de la determinación o de la autodeterminación, sino también su necesidad, radica en la reflexión, convirtiéndose así en un momento constitutivo de lo Absoluto. En ella, tal y como es concebida por el idealismo, se unificarán todas las acepciones que presentaba en la filosofía trascendental: tendrá un cariz ontológico, teleológico, lógico y metodológico. Y por todo ello puede decirse que el tránsito al idealismo resulta solidario de la supresión de la diferencia ontológica[15], tal y como parece exigir un pensamiento que erige a la unidad en principio y fin, y que piensa, por consiguiente, el ser como devenir. En efecto, no podrá hablarse por un lado de lo que es (ente), y por otro lado, de aquello en lo que consiste ser —que quedaría más allá, fuera del tiempo—, sino que "ser" se entenderá como lo que es en el tiempo, a saber, como aquello que deviene. De manera que con el tránsito al idealismo, la metafísica, solidaria de la diferencia ontológica ahora suprimida, dejará paso al sistema.

15 Traemos a colación este término de cuño heideggeriano, utilizado además por investigadores como Felipe Martínez Marzoa o Arturo Leyte, porque desde el punto de vista hermenéutico resulta muy apropiado para comprender el cambio que se va a operar en la comprensión del ser con el tránsito al idealismo.


# 1 Lo trascendental y la conciencia



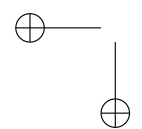


## 1.1. Introducción

La finitud consiste en que haya sujeto y objeto, y que ambos se constituyan sólo por relación, siendo ésta de tipo teórico cuando el sujeto resulta determinado por el objeto, y de tipo práctico en el caso contrario. Este doble modo de articulación sujeto–objeto se traduce en dos usos de la razón, desde los cuales la experiencia se abre, respectivamente, como naturaleza y libertad. Pues bien, Kant somete aquellos dos usos de la razón a juicio y lleva a cabo la demarcación de sus límites por medio de una *Crítica de la razón pura* (KrV) y una *Crítica de la razón práctica* (KpV). Con el análisis de las condiciones de posibilidad de aquellas dos formas de relación del sujeto y el objeto, la tarea emprendida habría de considerarse acabada, pero Kant escribe una tercera *Crítica* —la *Crítica del Juicio* (KU)—,[16] que tal vez debería haber formado parte de la KrV o incluso podría haber sido la primera de ellas. En la KU se aborda la cuestión de la unidad del sujeto y del objeto desde la perspectiva de un (permanentemente) potencial sistema de la filosofía pura; y, por consiguiente, en ella se asume como problema la articulación de la razón teórica y práctica desde el punto de vista de una posible unidad, fijándose como objetivo alcanzar cierta continuidad entre los dos ámbitos que conforman la experiencia: la naturaleza y la libertad.

16 El presente trabajo se centrará en la segunda parte: "Crítica del Juicio teleológico". Siguiendo la costumbre al uso, se traduce *Urteilskraft* como "Juicio" y *Urteil* como "juicio". Con respecto a las fuentes, se cita de acuerdo con las páginas que ofrece en sus márgenes la edición de la Academia (*vid.* "Bibliografía"), que se corresponden, en lo que se refiere a la KrV, con la paginación de las ediciones originales de 1781 y 1787, y en lo que concierne a la KU, con la de la segunda edición de 1793 (en alguna ocasión, además, se remitirá directamente al parágrafo o se especificará); en ambos casos el texto alemán se toma de una edición reciente de F. Meiner, si bien para la primera introducción de la KU (=1ª intr.) se ha usado la edición de W. Weischedel (*vid.* "Bibliografía"). La reproducción de los fragmentos de las fuentes se realiza en el idioma original por medio de notas al pie de página, y se señala con comillas.





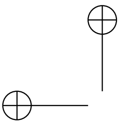
En la KrV, Kant trata de dilucidar la posibilidad de la metafísica como ciencia y para ello ha de esclarecer, en primer lugar, qué define a la ciencia en tanto ciencia y, en segundo lugar, si la metafísica cumple tales requisitos. Considerando que lo esencial de la ciencia consiste en la posibilidad de enunciar juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios cuya universalidad y necesidad no depende de la experiencia, parece evidente que su fundamento no habrá de encontrarse en el objeto —particular y contingente—, sino en el sujeto que conoce; por consiguiente, sólo si el objeto se rige según las propiedades del sujeto es posible la universalidad y necesidad, resultando que, a la postre, la determinación de la posibilidad de la ciencia acaba exigiendo una investigación acerca del modo de conocer del sujeto. Pues bien, las facultades básicas que intervienen en el conocimiento son, *grosso modo*, la sensibilidad y el entendimiento, consistiendo el conocimiento en la síntesis que se lleva a cabo entre las intuiciones de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento.[17] A su vez, la variedad del conocimiento del entendimiento se constituye en el objeto de la razón, y ésta, llevada por la tendencia a la unidad, acabará presentando síntesis últimas acerca de conceptos de objetos (alma, mundo, Dios) para los cuales no se dispone de intuición. Dado que sin intuición no hay conocimiento, no se puede entonces alcanzar conocimiento alguno de los objetos propios de la metafísica y, en consecuencia, ha de concluirse que la metafísica, tal y como ha sido comprendida tradicionalmente, no es posible en tanto ciencia. Así pues, "alma, mundo y Dios" nombran, a la postre, ilusiones de la razón que tal vez sean necesarias, pero no precisamente en el ámbito teórico.[18]

La KU se centra en el Juicio, facultad que "media" entre el entendimiento y la razón.[19] A diferencia de las anteriores facultades, el Juicio no legisla

17 Una presentación de todas las facultades del sujeto (facultad de conocer, sentimiento de placer y dolor, y la facultad de desear) y sus divisiones, se encuentra en las dos introducciones a la KU (1ª intr. H 59–61, intr. LVI–LVIII). Entendimiento, Juicio y razón serían las facultades superiores del conocimiento, resultando que el Juicio "mediaría" entre la razón y el entendimiento, de igual modo que, por otro lado, la imaginación "mediaría" entre la sensibilidad y el entendimiento.

18 *Cf.* KrV, A 329/B 385–386.

19 A su vez, el Juicio sería la facultad que posibilitaría el tránsito o la articulación de los dos sistemas, a saber, del sistema de la naturaleza y del sistema de las costumbres. Sobre





en ninguna esfera, pues no dispone de ámbito propio, y por ello, ni genera conocimiento, ni es susceptible de convertirse en doctrina; esto explica, a su vez, que no pertenezca al sistema de la ciencia de la razón pura, sino a la crítica de las facultades del conocimiento determinadas *a priori*. Por medio del Juicio es posible articular lo particular y lo universal, ya que subsume lo particular bajo una ley universal en el caso de la razón teórica, y determina un objeto particular (acción) con relación a una ley universal, en el caso de la razón práctica.[20] En concreto, con respecto al conocimiento puede suceder que la ley o regla bajo la cual se subsume lo particular sea dada por el entendimiento, o que haya de ser buscada, resultando que en el primero de los casos el Juicio determina, mientras que en el segundo de los casos ha de "reflexionar" para poder determinar. Con todo, si bien es cierto que el Juicio aspira a la determinación, originariamente, sin embargo, consiste en reflexión, dado que se define como la operación de subsumir lo particular bajo lo universal y para ello primeramente tiene que disponer de lo universal. Pues bien, considerando que Kant se ocupó de la determinación en la KrV, y de su condición de posibilidad —la reflexión— en la KU, no resulta excesivamente aventurado afirmar que, de algún modo, la KU bien pudiera constituir el fondo sobre el que se edifican la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*.

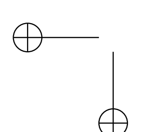
Tanto en la reflexión como en la determinación el punto de mira es la universalidad y la necesidad, dado que se trata de alcanzar la mayor unidad posible. Tal unidad está sujeta a las condiciones que establece el entendimiento, pero éste, valorado tan positivamente en la KrV frente a la razón, es depreciado en la KU:[21] el problema no reside ya en la tendencia de la

el tránsito (*Übergang*) como articulación u organización del sistema, *vid.* KU, 364. Kant presenta el Juicio como posibilidad de un tránsito entre la KrV y la KpV, o entre la facultad de conocer y la facultad de desear (*cf.* KU, intr. XV y ss., XVIII y ss., LII y ss., LV y ss.; KU, 1ª intr. H 12, H 60, etc.). Con relación a las facultades, Kant no deja claro cómo se articulan, pues afirma que constituyen un agregado, pero también se refiere a ellas como sistema (*cf.* KU, 1ª intr. H 10 y ss., H 54); así mismo, en KU, intr. XXII–XXIII, señala que no se dejan derivar de un fundamento común.

20 KrV, A 132/B 171 y ss. *Cf.* con KrV, A 135/B 174 y A 159/B 198.

21 Sobre esta cuestión, *vid.* Arndt 1994, pp. 43–44; sobre la razón en general, *vid. op. cit.*, pp. 1–12.

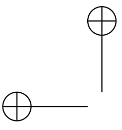




razón a la realización de síntesis últimas, sino en la impotencia del entendimiento.[22] Tal impotencia se debe, en último término, a que sólo dispone del principio de la "causalidad según el mecanicismo" para dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza, sucediendo que tal principio resulta insuficiente para comprender la vida o aquello que en la naturaleza llamamos organismo. Por consiguiente, dado que el principio ofrecido por el entendimiento no agota lo real, el Juicio ha de reflexionar para poder determinar, esto es, ha de proporcionarse a sí mismo un principio. Pues bien, la reflexión en torno al organismo lleva a Kant a pensar la posibilidad de la naturaleza como construida conforme a fin, es decir, a concepto, de forma que la naturaleza se concebiría por analogía con la obra de arte;[23] y, en consecuencia, se acabaría planteando la hipótesis de la existencia de un entendimiento, o tal vez de una voluntad, que operaría en la naturaleza según fines, es decir, se llegaría incluso a considerar la posibilidad de una causalidad por la libertad. Y así, de acuerdo con la naturaleza de tal causalidad, la relación de los fenómenos con respecto a su existencia se juzgaría como si fuese "conforme a fin", siendo el fin último incondicionado. Por lo tanto, y al igual que había ocurrido en el ámbito trascendental con la razón, nos encontraríamos con la posibilidad de una unidad última, si bien sólo con su posibilidad, dado que, tal y como se ha señalado, el Juicio en el caso que nos ocupa es reflexionante, no determinante, pues opera únicamente desde la presuposición de una unidad cuyo fundamento resulta desconocido. Desde la reflexión, por tanto, se investigaría la naturaleza "como si" hubiese unidad, es decir, como si todo fuese conforme a fin, de modo que las leyes susceptibles de ser prescritas a aquélla se integrarían en el conocimiento desde la presunción de un sistema de la naturaleza, pero sólo desde "la presunción", ya que el principio no goza de validez objetiva.

En la KrV, Kant fija las condiciones de posibilidad del conocimiento dentro del marco de la "Analítica trascendental", definida como "Lógica de la verdad", mientras que en la "Lógica de la apariencia" o "Dialéctica trascen-

22 *Vid.* KU, 339–344 (§ 76).
23 Es decir, la naturaleza se concebiría como sistema. Ahora bien, en Kant "sistema" se concibe sólo como unidad de diversos conocimientos bajo una idea, a saber, no como una unidad real (KrV, A 832/B 860).

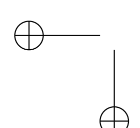



dental" sigue a la razón en su tendencia a la unidad, descubriendo como ilusión lo que aquélla pretende presentar como conocimiento. La tendencia a la unidad de la razón en la "Dialéctica trascendental" es una tendencia a lo incondicionado, designando éste la absoluta totalidad de la síntesis de un condicionado dado. Ahora bien, lo incondicionado —alma, mundo y Dios— no instituye una unidad constitutiva, es decir, no se erige en principio, pues no es más que el resultado de la proyección de la unidad sistemática que realiza la razón excediendo los límites de la experiencia posible. Alma, mundo y Dios funcionan como instancias regulativas tanto en el marco teórico como en el práctico, puesto que canalizan la investigación y orientan la conducta;[24] así, en el ámbito teórico instan al entendimiento a seguir avanzando "como si" hubiese un principio último que sustentara toda la serie de lo condicionado, a saber, como si hubiese unidad, mientras que en la esfera práctica, garantizan que la voluntad pueda ser determinada "como si" el bien supremo pudiese ser realizado. De manera que, por un lado, Kant presenta en la KrV tres unidades incondicionadas que no pueden ser tomadas por principios objetivos y, por otro lado, se refiere en la KtU a una unidad en tanto fin incondicionado que, a su vez, tampoco puede ser tomado como fin objetivo. Además, tanto en la KtU como en la KrV —y en particular, en la TDK y en la TD— se constata cierta afinidad ora entre conceptos, ora entre fenómenos, y en general, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*.[25] Tal afinidad o conformidad a fin podría ser la huella de una unidad que quizá fuese constitutiva, pero que resulta desconocida. Dado que tal unidad abriría lo *a priori* al tiempo que cerraría lo *a posteriori*, se erigiría en principio y fin, y en consecuencia, quizá

24 En el ámbito práctico se significan del siguiente modo: "libertad, inmortalidad, Dios". Así la libertad se presentaría como condición de posibilidad de lo moral, y la inmortalidad y Dios lo harían como postulados; Dios e inmortalidad serían condiciones de posibilidad para pensar el uso de la libertad conforme a ley (bien supremo).

25 KrV, A 113 y ss., A 122 y ss., A 657/B 685 y ss.; KU, 1ª intr. H 8, H 14, intr. B XXXIV y ss. Además, resultaría probable la afinidad de todo lo posible si hubiese una unidad del fundamento (KrV, A 573/B 601, nota). De nuevo la KU parece perfilarse como condición de posibilidad de las otras dos *Críticas* por tematizar lo que Kant parece presuponer en ambas obras: la unidad (afinidad) sujeto–objeto, intuición–concepto, trascendental–empírico, *a priori*–*a posteriori*. La KU posibilitaría el tránsito entre la KrV y la KpV; ambas obras parecen edificarse sobre aquélla (*cf.* Duque 1998, p. 128).



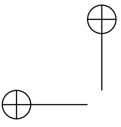


en ella pudiera hallarse la clave que permitiese explicar el desajuste o tensión que hay entre el entendimiento y la razón.[26]

Tres son las *Críticas* y dos las posibles metafísicas o sistemas: sistema de la naturaleza y sistema de las costumbres. "Sistema" se considera sinónimo de ciencia, definiéndose como la unidad de conocimientos diversos bajo una idea;[27] ésta se correspondería con el concepto racional de fin y de la forma de un todo, de suerte que, en tal caso, la totalidad sería lo primero, sucediendo que todas las partes y su articulación estarían construidas de acuerdo con un fin. Ahora bien, la conformidad a fin, tal y como se ha señalado, no goza de validez objetiva, sino subjetiva, y por tanto no se erige en principio de sistema alguno. Al final, lo que impide pensar en términos de sistema se reduce a que, por un lado, Kant no articula un sistema de lo trascendental, ya que no hay en lo trascendental una unidad que oficie de principio, pues a pesar de que ciertamente "en" tal ámbito se encuentra una unidad —la conciencia—, resulta que ella no puede tomarse por la unidad "de" lo trascendental porque no consiste en nada, está vacía. Y, por otro lado, no se puede pensar en términos de sistema, porque en el ámbito de lo empírico tampoco hay unidad alguna, sino tan sólo un proceder como si todo hubiese sido organizado conforme a una unidad que se llama fin. Por consiguiente, no parece posible un sistema de la naturaleza, pues no se registra principio alguno a partir del cual pudiese generarse. La unidad del sujeto y del objeto, la unidad del sujeto y la unidad del objeto son ideas, esto es, conceptos de la razón sin realidad objetiva alguna. Acerca de "Dios, mundo y alma" no poseemos conocimiento porque no constituyen potenciales objetos de experiencia, ya que, en última instancia, remiten a una unidad que se hallaría en lo suprasensible, es decir, más allá de toda experiencia posible. Ésta se revelaría entonces como incondicionada, mas de lo incondicionado, por definición, no hay experiencia posible. Por tanto, y en suma, aunque la tendencia a la unidad de la razón traduce la aspiración a unificar el conocimiento de lo sensible y lo suprasensible, resulta que, a la postre, no hay modo alguno de tender un puente entre ambos. Ciertamente, en último término, sí sería posible realizar un tránsito

26 Es decir, entre la facultad de las reglas y la facultad de los principios (*cf.* KrV, A 300, B 356).

27 *Cf.* KrV, A 832/B 860 (*vid.* tb. A 66/B 89).



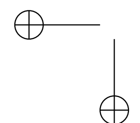


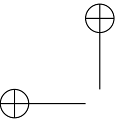
al ámbito suprasensible desde consideraciones de tipo regulativo, pero sucede que el conocimiento exige lo constitutivo.

En definitiva, la unidad en Kant no se erige en principio:[28] principio y principiado pertenecen a ámbitos distintos. Ahora bien, si la aspiración es alcanzar la unidad de la experiencia, entonces fundamento y fundamentado han de hallarse en el mismo plano. Ante este problema, dos parecen ser las soluciones posibles: o encontramos un tercero que medie entre lo sensible y lo suprasensible, o ambos han de ser lo mismo, de modo que uno ha de estar presente en el otro y viceversa; pero cabe incluso otra posibilidad, que recogería las dos anteriores, a saber: el tercero actúa como puente entre lo sensible y lo suprasensible, siendo tanto lo uno como otro; en este caso, la unidad no se definiría como sensible ni como suprasensible, porque habrían desaparecido todas las divisiones o dualidades en favor de la continuidad, de suerte que al final aquel elemento mediador no constituiría solamente la posibilidad del tránsito o del enlace, sino también de la determinación. Y, de este modo, se habría logrado fundamentar el sistema del saber de la experiencia, o sistema del idealismo trascendental. Mas éste no es posible en Kant. Kant procede sistemáticamente, pero su filosofía no se articula como sistema, pues la unidad en Kant no se concibe como instancia constitutiva, sino regulativa, ni tampoco se considera objeto de determinación, sino de reflexión: no puede ser determinación porque la unidad no es originaria, no ejerce de principio. Esto explica que se presuma en la KrV una desconocida raíz común para la sensibilidad y el entendimiento, y en la KtU un desconocido principio común para el mecanicismo y la teleología. En definitiva, la filosofía de Kant parte de la dualidad en tanto constitución de la realidad, y por ende, todos sus desarrollos girarán en torno a la legitimación del enlace que permite la unión de los miembros de toda dualidad.

28 Sobre el principio y sus acepciones, *vid.* KrV, A 300/B 356 y ss.; *vid.* tb. KrV, A 508/B 536 y ss.





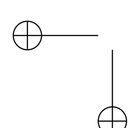


## 1.2. Lo trascendental y la experiencia

Todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo procede de ella.[29] Que todo conocimiento empiece "en el orden temporal" con la experiencia es un *Faktum*,[30] sucediendo que aquello que no proviene de ella constituye un ámbito al que se le da el nombre de "lo trascendental".[31] La filosofía trascendental, cuyas bases se establecen en la KrV,[32] aspira a presentarse como el sistema de todos los principios de la razón pura, y se gesta en la reflexión acerca del modo de conocer del sujeto, revelándose como una reflexión de la razón sobre sí misma, esto es, como un saber del conocer; por tanto, no se ocupa tanto de cosas, cuanto de las condiciones de posibilidad de su conocimiento. A fin de determinar tales condiciones, ha de examinar aquello que en el conocimiento no procede de la experiencia, a saber, aquello que es *a priori*.[33] Y de ahí que la investigación trascendental acabe oscilando, en último término, entre una determinación de la posibilidad del

29 *Cf.* KrV, B 2.
30 KrV, B 1.
31 Sobre "trascendental", *cf.* KrV, A 11/B 25. *Vid.* tb. Leyte 2004, *passim*; y Duque 1998, p. 47, nota 28.
32 "Die Transzendental–Philosophie ist *die* Idee *einer Wissenschaft*, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll" (KrV, B 27; Kant "precisa" la definición dada ya en 1781, *vid.* KrV, A 13). En la "Doctrina del método", Kant divide la Metafísica de la Naturaleza en Filosofía Trascendental y en Fisiología de la Razón Pura (*vid.* KrV, A 845/B 873–A 847/B 875). La KrV se configura como propedéutica para la filosofía trascendental, y en este sentido es parte de ella, pero no la agota, dado que se ocupa de los conceptos básicos del conocimiento sintético *a priori*, y no del conocimiento analítico ni de los conceptos derivados (*cf.* KrV, A 11/B 25 y ss.).
33 Con relación a lo trascendental y lo *a priori*, *vid.* Martínez Marzoa 1992, pp. 21–26. *Vid.* tb. KrV, A 56/B 80.





conocimiento en general y la posibilidad del conocimiento *a priori*,[34] pues el análisis del éste presupone, de algún modo, un examen de aquél.

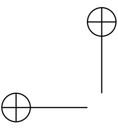
Que haya conocimiento *a priori* exige que haya un *a priori* del conocimiento. Si lo primero asegura la efectividad de la ciencia en tanto ciencia, lo segundo avala la posibilidad de la ciencia en general, al garantizar la universalidad y la necesidad de los juicios sintéticos. Por otra parte, el conocimiento se concibe como resultado de una síntesis que se lleva a cabo entre dos elementos que conforman una dualidad. La dualidad fundamental es aquella que tiene lugar entre la intuición, que comporta diversidad, y el concepto, que confiere unidad, de suerte que sin la concurrencia de ambos no es posible conocimiento alguno: sin intuición no disponemos de materia qué conocer y sin concepto no podemos conformarla.[35] Pues bien, la fuente o facultad de las intuiciones se llama sensibilidad, y la facultad de los conceptos es el entendimiento. Kant contempla la posibilidad de que tanto la sensibilidad como el entendimiento procedan de una raíz común,[36] sugiriendo con tal hipótesis la existencia de una única fuente o principio para ambos. Si bien Kant no afirma ni niega su realidad, sí cierra el paso a su conocimiento: la raíz es desconocida para nosotros. Esta afirmación concuerda con el hecho de que el conocimiento sea concebido como síntesis, pues, en efecto, la unidad en el marco de lo trascendental no se revela como originaria, sino que se presenta como resultado de una síntesis en virtud de la cual es posible la unificación de los miembros de la dualidad.[37] Así pues, lo desconocido, consubstancial a lo trascendental, constata una vez más la finitud de la razón: trascendental y finitud significan lo mismo.

34 Tenemos aquí muy presente la obra de Martínez Marzoa 1992, en particular cap. 1.1 y 1.2. La deuda de la esta investigación con todos los trabajos de este autor es más que evidente a lo largo de este capítulo.

35 KrV, A 51/B 75.

36 KrV, A 15/B 29. *Vid.* tb. KrV, A 835/B 863, si bien en esta localización no se habla de raíz común sino de raíz general. El problema de la raíz común es también el telón de fondo del punto III de la intr. a la KU (B XX–XXV), y en cierto modo del § 78 (354–363) de la KtU. Con relación al problema de la raíz común en la KrV y al desconocido sustrato de la naturaleza en la KU, es de interés la referencia de Kant a una *Grundkraft* (*vid.* KrV, A 650/B 678).

37 *Cf.* KrV, A 51/B 75–76, A 77/B 102 y ss.

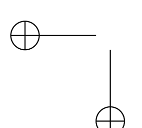





La referencia a la desconocida raíz común ha sido puesta en conexión con el problema de las dos versiones de la TDK.[38] Por lo que se refiere a la TDK–A, la raíz común podría identificarse con la imaginación,[39] de modo que la síntesis (imaginación) se correspondería con lo primero y lo común, de lo cual unidad (entendimiento) y pluralidad (sensibilidad) constituirían los dos troncos. En la TDK–B la síntesis (imaginación) no nombraría lo primero, sino el resultado de la proyección de uno de los lados —la unidad (entendimiento)— sobre el otro —la pluralidad (sensibilidad)—.[40] Mientras que en el primer caso habría construcción de la unidad, resolviéndose la dualidad por medio de un tercero, en el segundo caso, la unidad se alcanzaría como resultado de la proyección de uno de los miembros de la dualidad sobre el otro, de modo que la síntesis sería una operación de la unidad. En el primer caso, el conocimiento y la posibilidad de la experiencia dependerían de tres síntesis, resultando que la imaginación constituiría la posibilidad última de la experiencia, dado que uniría tiempo y concepto; así mismo, al haber un tercero responsable de la síntesis, resultaría que los dos miembros de la dualidad poseerían el mismo rango. En el segundo caso, sin embargo, el proceso del conocimiento se reduciría a dos síntesis, resultando que, a la postre, el entendimiento se revelaría como la condición de posibilidad última de la experiencia; y así, al otorgársele preeminencia al entendimiento, se potenciaría el concepto y la lógica, de suerte que, al final, la dualidad se resolvería con la absorción de uno de los miembros por el otro.[41]

38 Véanse los desarrollos de Martínez Marzoa 1987, 1989 y 1992; Heidegger 1929; y Henrich 1955.
39 *Vid.* en particular KrV, A 101.
40 *Vid.* en particular KrV, B 152 y ss.
41 En la edición de 1781, Kant reseña las siguientes síntesis: aprehensión de las representaciones en la intuición o sinopsis del sentido, reproducción de estas representaciones en la imaginación o síntesis de la imaginación, y reconocimiento de las representaciones en conceptos o unidad de tal síntesis en la apercepción (KrV, A 94 y ss.). En la edición B, Kant se refiere a dos síntesis: la síntesis de la diversidad de la intuición sensible (síntesis figurada, o síntesis trascendental de la imaginación), y la síntesis intelectual; ambas son efecto del entendimiento (*cf.* KrV, B 150–153; B 162, nota); Kant parece identificar el entendimiento con la unidad sintética de apercepción (KrV, B 134).





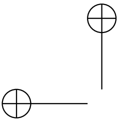
En la TDK se muestra la posibilidad de aplicación de las categorías a las formas de la intuición. Falta por explicar, pues, el modo en el que las categorías conforman el fenómeno, asunto central en la filosofía trascendental. Kant afirma que la filosofía trascendental presenta una "peculiaridad": además de dar la regla (concepto), señala el caso concreto (fenómeno) al que se aplica, caso que únicamente la experiencia proporciona.[42] La regla presenta lo universal, mientras que en el hecho concreto se expone lo particular, definiendo el Juicio la relación que se establece entre ambos.[43] Evidenciar cómo se articulan regla y caso supone, en primer lugar, mostrar las condiciones sensibles bajo las cuales es posible el uso puro de tales conceptos; y, en segundo lugar, revelar qué juicios sintéticos surgen *a priori* de los conceptos puros del entendimiento.[44] Pues bien, resulta posible subsumir el fenómeno bajo la categoría gracias a un tercero homogéneo a ambos, al que Kant llama "esquema". Con anterioridad al esquema o únicamente con él, no tenemos conocimiento ni decisión porque no es posible discurso alguno: ni hay sujeto ni objeto, sino, en todo caso, y por decirlo de algún modo, raíz común.[45] Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente acerca de TDK–A y TDK–B ocurriría lo siguiente: según la primera edición, el esquema sería un producto de la imaginación, mientras que en la TDK–B parecería deberse, en último término, a una operación del entendimiento. Ahora bien, esta segun-

42 KrV, A 135/B 174 y ss; *vid.* tb. KrV, A 159/B 198. Además de aclarar cómo se construye el fenómeno mediante las condiciones *a priori* de la sensibilidad y las categorías matemáticas, la filosofía trascendental explica cómo se enlazan los fenómenos por medio de las categorías de la relación, y esclarece su vínculo con el entendimiento a través de las categorías de la modalidad.

43 KrV, A 132/B 171. El Juicio es la facultad de la subsunción bajo reglas; en la KrV Kant piensa solamente en el Juicio determinante, que opera de acuerdo con las reglas prescritas por el entendimiento. El entendimiento es la facultad de las reglas: marca las condiciones y al mismo tiempo contiene el exponente que le corresponde a la regla (KrV, A 159/B 198; *vid.* tb. KrV, A 133/B 172, A 135/B 174 y ss.).

44 Tales juicios sintéticos *a priori* son los principios del entendimiento puro, esto es, las reglas del uso objetivo de las categorías. El principio de todos ellos es citado en este mismo capítulo, *vid. infra*, p. 45 y ss., y n. 49.

45 El conocimiento empieza con el tránsito de esquema a concepto, *cf.* Martínez Marzoa 1989, p. 45. Antes del esquema podría haber imaginación (*Einbildung*), pero no experiencia (*Erfahrung*). *Vid.* KrV, A 247/B 394.




da opción habría exigido la realización de una serie de modificaciones tanto en el capítulo del "Esquematismo", como en el conjunto de la KrV de 1787, que Kant no llevó a cabo. Y comportaría, a su vez, dificultades a la hora de interpretar ciertas partes de la KU, en particular aquélla que trata del Juicio estético.[46]

Exista o no, la raíz común será desconocida, y por lo tanto, ni es tematizable ni debe ser tematizada.[47] De este modo queda garantizada la dualidad entre intuición y concepto, entre lo teórico y lo práctico,[48] y por consiguiente, entre el ámbito de lo real y de lo posible. Si hubiese una raíz común y pudiera conocerse, entonces lo trascendental dejaría de ser una estructura o un compendio de dualidades para constituirse en sistema. Pero la filosofía trascendental no puede erigirse en sistema, ya que ni hay principio, ni ubicación teórica en la génesis. Lo trascendental se define como una investigación acerca de la naturaleza del conocer, desvelando un entramado de dualidades que devienen unidad por medio de la síntesis. La reflexión kantiana sobre el sujeto genera la dualidad trascendental–empírico, originando y preservando la diferencia entre posibilidad del conocimiento y conocimiento *de facto*, entre conciencia trascendental y conciencia empírica. Kant no se sitúa en el principio, sino en la experiencia: ella constituye el punto de partida de una investigación que tiene como objetivo, precisamente, la dilucidación de las condiciones de su posibilidad.

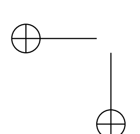
"Lo trascendental" se gesta en la reflexión acerca de la posibilidad de la síntesis o del enlace, pero "lo trascendental" no se da a sí mismo aquello que enlazar, es decir, el objeto; éste es proporcionado por la experiencia, de suerte que sólo hay conocimiento de aquello que pertenece a ella. Tales consideraciones permiten comprender que el principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori* se formule del siguiente modo: "las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en

46 *Cf.* Martínez Marzoa 1987, 1989 y 1992, *passim*.

47 *Cf.* Leyte 2004, p. 37 y ss. En Kant, en sentido estricto, no habría raíz común, sino tránsito.

48 Y a su vez, de acuerdo con Martínez Marzoa 1987, cap. 3, la escisión entre intuición y concepto sería solidaria de la escisión entre filosofía teórica y filosofía práctica.





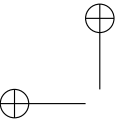
un juicio sintético *a priori*".[49] Con este principio Kant asesta un duro golpe a la metafísica particular, ya que la deja sin objetos. "Alma, mundo y Dios" no constituyen objetos de conocimiento, pues incumplen las condiciones de posibilidad de la experiencia; son ideas que surgen como resultado de la tendencia natural de la razón a la unidad. Así, la razón, de la mano del Juicio, y tomando como punto de partida los tres modos de relación de condicionamiento del entendimiento —inherencia, dependencia y concurrencia—, sobrepasa todo límite en su aspiración a la totalidad de la síntesis por el lado de las condiciones. Su pretensión será presentar la unidad incondicionada de las representaciones y estados del sujeto, la unidad incondicionada de la serie de las condiciones del fenómeno en general, y por último, la unidad incondicionada de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general.[50] De ahí que "alma, mundo y Dios" designen tres incondicionados o tres modos de lo incondicionado en Kant, siendo el resultado de haber tomado la totalidad del objeto por un objeto.

Recapitulando lo presentado hasta el momento tenemos que, por un lado, con la referencia a la raíz común Kant habría señalado la posibilidad de una unidad en tanto principio de la dualidad sensibilidad–entendimiento, y por otro lado, con las ideas de la razón habría dado nombre a la pretensión ilícita de presentar la unidad incondicionada del conocimiento condicionado del entendimiento, es decir, a la unidad en tanto totalidad. Así pues, por el lado del sujeto, la unidad se llamaría "raíz común", sería desconocida, y nombraría la fuente, principio y origen de la experiencia, mientras que, por el lado del objeto, recibiría el nombre de "idea" y remitiría al objeto en total,[51] que ciertamente no es objeto alguno de conocimiento. De modo que, si por un lado, la raíz común en tanto condición de posibilidad última de la experiencia se correspondiese con el tiempo, y si, por otro lado, las ideas de la razón se presentasen como el cierre del tiempo, y por ende, de la experiencia, lo que

49 KrV, A 158/B 197 (trad. P. Ribas), *vid*. tb. KrV, A 111. Tal principio hace posible el tránsito de lo trascendental a lo empírico. La expresión positiva de la copertenencia de lo trascendental y lo empírico es expuesta en la TDK y en el Esquematismo, y la expresión negativa en la DT.

50 KrV, A 340/B 398.

51 *Cf.* Martínez Marzoa 1989, p. 134.



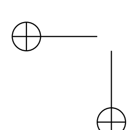


a la postre se habría garantizado con la imposibilidad del conocimiento de la unidad por un lado y por otro, es que no hay experiencia alguna del principio ni tampoco de su final. Si la experiencia se define como lo que acontece en el tiempo, resulta que no hay modo de alcanzar ni el comienzo del tiempo de la experiencia, ni tampoco el cierre de la totalidad del tiempo en tanto experiencia.[52] Y esto es esencial a lo trascendental: no hay conocimiento ni de un principio ni de un cierre de la experiencia, pues no hay conocimiento de la unidad en tanto principio del conocimiento, ni de la unidad como totalidad de lo conocido, dado que en ambos casos se sobrepasan los límites marcados por Kant. Lo trascendental se debe, en último término, a la dualidad sujeto–objeto, resultando de la tensión que acompaña a esta dualidad precisamente lo que llamamos experiencia: en la unidad, o de la unidad, no hay experiencia alguna. De suerte que, a la postre, el hecho de que la raíz común de sensibilidad y entendimiento sea desconocida es solidario con el hecho de que "alma, mundo y Dios" no constituyan objetos de conocimiento, corroborándose con ello, una vez más, la finitud de la razón.

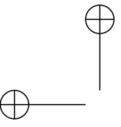
En definitiva, desconocida resulta la raíz común porque no puede acontecer en el tiempo, e incondicionadas son las ideas de la razón porque obvian el tiempo en tanto condición de posibilidad de toda experiencia. De este modo, lo real se perfila como aquello que se encuentra entre lo desconocido y lo incondicionado, resultando que, si bien lo primero no se conocería por "defecto de síntesis", lo segundo, por el contrario, sería fruto de un "exceso de síntesis". En la desconocida raíz común se hallaría la posibilidad de todo pensamiento y todo conocimiento, sucediendo que, si no hubiese diferencia entre ambos, lo incondicionado se concebiría como real, cosa que no sucede, ya que sólo es real aquello que "pasa" por el tiempo, y ésta constituye la

52 "Alma, mundo y Dios" pertenecen a la TD porque son el resultado de las inferencias que realiza la razón obviando las conclusiones de la "Analítica trascendental"; éstas se resumen en que el objeto de experiencia es tal, en la medida en que "pasa" por el tiempo. Ahora bien, ha de matizarse que propiamente el problema no se halla en las ideas, sino en el uso que hace de ellas el Juicio (KrV, A 643/B 671). Las categorías, además, no se hallan limitadas por las condiciones de la intuición sensible, sino que poseen un campo ilimitado: sirven también para la determinación práctica del sujeto y de su "querer" (*cf.* KrV, B 166, nota; *vid.* tb. KU, 479).





enseñanza básica de lo trascendental. En efecto, la *Crítica de la razón pura* se revela como el modo de contención de la razón dentro de los límites del tiempo, es decir, de la experiencia posible. Tales límites se traducen, en último término, en la dualidad sujeto–objeto: no hay determinación última de ninguno de ellos, ni tampoco de su unidad. El sujeto que conoce no puede ser determinado en cuanto tal, y a su vez, no todo podrá constituir un objeto de conocimiento, sino sólo “aquello” que aparece bajo ciertas condiciones. Y “aquello” se llamará fenómeno, algo que no son ni la raíz común ni las ideas de la razón.



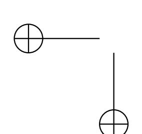
## 1.3. El objeto de conocimiento

Antes de abandonar la "Analítica trascendental" Kant afirma que el concepto con el que empieza una filosofía trascendental es la división entre lo posible y lo imposible, pero dado que toda división presupone un concepto dividido, ha de señalarse entonces otro concepto superior, a saber:[53] el concepto de un "objeto en general". Dado que la definición de lo que constituye objeto de conocimiento en Kant se salda con la exigencia de la determinación de la estructura del sujeto que conoce, núcleo del siguiente capítulo, realizaremos primeramente un planteamiento negativo de la cuestión, es decir, trataremos de dilucidar aquello que no incumbe al conocimiento. Para ello hemos de tener presente que el objeto puede ser considerado desde dos puntos de vista:[54] en primer lugar en tanto fenómeno y, en segundo lugar, como cosa en sí o, salvando las distancias, en cuanto noúmeno. Desde la perspectiva de la filosofía trascendental compete al conocimiento tan sólo el objeto en tanto fenómeno, de modo que ni la cosa en sí, ni el noúmeno, constituyen objeto de conocimiento alguno.

"Cosa en sí" nombra un concepto–límite que permite definir al objeto como fenómeno, mientras que "noúmeno", por su parte, marca un límite haciendo referencia a una limitación del sujeto, es decir, señala una realidad que sí podría ser conocida por el hombre si dispusiese de una intuición más originaria que la sensible.[55] El término "cosa en sí" remite a aquello que no se somete a condiciones, a lo que escapa a toda mediación y, por lo tanto, de ella no podrá haber experiencia ni conocimiento, dado que nunca se presenta a los sentidos.[56] Lo "en sí" no constituye cosa alguna para nosotros, pues

53 KrV, A 290/B 346.
54 KrV, B XXVI y ss.
55 *Cf.* KrV, A 286/B 342 y ss., A 343/B 287 y ss.
56 "Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntnis zu tun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriff a priori haben können" (KrV, A 128). De modo que la consideración dual de los objetos como fenómenos y como cosas en sí





para nosotros sólo es aquello que se ajusta a las condiciones *a priori* de la intuición (espacio y tiempo).[57] La cosa en sí, por decirlo de algún modo, designa lo que queda al otro lado del objeto en tanto fenómeno, pero acerca de "aquello" no se puede afirmar ni negar nada, y menos que sea algo. El término "noúmeno", por el contrario, presenta connotaciones positivas,[58] pues remite a cierta realidad que sería accesible en el caso de que dispusiésemos de una intuición intelectual;[59] ahora bien, dado que el hombre no goza de tal intuición, noúmeno señala, a la postre, algo que está más allá de lo sensible.[60] En última instancia, pues, cosa en sí y noúmeno evidencian que no todo lo que puede ser objeto de pensamiento puede ser objeto de conocimiento.

Es posible pensar sin conocer, es decir, se puede diferenciar entre lo ideal y lo real, porque el entendimiento piensa, pero no intuye.[61] Puesto que el entendimiento no intuye, y la intuición no piensa, sólo con la unión o síntesis de intuición y concepto según ciertas reglas podemos hablar de conocimien-

garantiza que podamos conocer algo de las cosas de modo sintético y *a priori*. Y además, esta dualidad con relación al modo de pensar el objeto garantiza la libertad, es decir, el poder pensar la voluntad del hombre como libre y al mismo tiempo como sometida a las leyes de la causalidad sin caer en contradicción (KrV, A 538/B 566 y ss.). Sólo conocemos los objetos en tanto fenómenos, pero podemos pensarlos en cuanto cosas en sí por medio de las categorías, siempre y cuando no le otorguemos validez cognoscitiva a tales pensamientos.

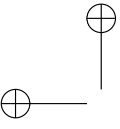
57 La cosa en sí no se sometería a condiciones espacio–temporales, siendo por el contrario las representaciones: "innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse" (KrV, A 197/B 242).

58 *Vid*. la aclaración que ofrece Duque 1998, en la n. 84 (p. 68).

59 *Cf.* KrV, B 307 y ss. En esta misma localización también se refiere a la intuición intelectual como a una intuición no sensible: *nichtsinnliche Anschaunng;* en KrV, B 149: *nicht–sinnnliche Anschauung*.

60 Con relación a la posibilidad de considerar, desde cierta perspectiva, al sujeto como noúmeno, póngase en conexión lo afirmado por Kant en KrV, B 430–431, A 538–566 y ss., A 544/B 572 y ss., con KU 398.

61 "Die transzendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: daß er die Schränken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne." (KrV, A 246–247; Kant dice lo mismo en B 303, introduciendo un cambio que afecta a la puntuación del texto).





to. Dado que el entendimiento no se proporciona a sí mismo las intuiciones, éstas sólo podrán proceder de la sensibilidad, facultad que permite al sujeto ser afectado por un objeto, de modo que la sensibilidad realiza al entendimiento a la vez que lo limita. Por su parte, las intuiciones, en la medida en que se refieren a objetos por medio de una sensación, constituyen intuiciones empíricas, siendo el fenómeno el objeto indeterminado de una intuición empírica.[62] Pues bien, aunque la materia del fenómeno se corresponde con la sensación, consistiendo en un *a posteriori*, la forma que la configura sólo puede ser *a priori*, es decir, sólo puede ser "dada" por el sujeto. De modo que, al cabo, resulta que en el fenómeno se ensambla una de las dualidades fundamentales de la filosofía trascendental: lo *a posteriori* y lo *a priori*, o si queremos, *grosso modo*, la materia y la forma, o la intuición y el concepto.

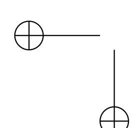
Las formas de toda intuición sensible son el espacio y el tiempo, por tanto, sólo podemos conocer lo que se nos da por medio del sentido interno (tiempo) y del sentido externo (espacio).[63] El sentido interno constituye el compendio de todas las representaciones,[64] y a él le concede Kant cierta preeminencia, pues lo que atañe al estado de nuestro psiquismo (*Gemüt*) sólo puede ubicarse temporalmente, de modo que, en último término, el tiempo se revela como condición de posibilidad última tanto de la experiencia externa como de la interna. Al margen de esta consideración resulta que, en principio, todo aquello susceptible de ser conocido ha de poder manifestarse espacio–temporalmente, y por tanto, aquello que no puede conformarse o

62 KrV, A 20, B 34. Confróntese con la referencia a la intuición empírica indeterminada que Kant concede al hombre en KrV, B 422 y ss., nota.

63 Sobre el tiempo como condición última la experiencia, *cf.* KrV, A 33/B 49. Con relación al espacio y a la unidad (trad. P. Ribas, orig.: *Gemeinschaft*) de extensión y pensamiento, Kant dice lo siguiente: "Die berüchtige Frage, [...] würde also, [...]: Wie in einem denkenden Subjekt überhaupt, äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben Gestalt und Bewegung) möglich sei. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußere Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden." (KrV, A 393).

64 KrV, A 155/B 194. Por su parte, el compendio de todos los fenómenos es la naturaleza (KrV, B 163), y el compendio del "ser" es el tiempo" (KrV, A 300/B 242).





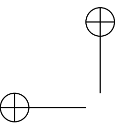
estructurarse de tal modo, no se registra como objeto de conocimiento. Por consiguiente, lo "en sí", a saber, aquello que no asume una serie de condiciones, no significa nada para nosotros y de ahí que, tal y como ya se ha señalado, lo incondicionado no pueda ser objeto de conocimiento: "alma, mundo y Dios" nombran el objeto en total, que excede nuestra capacidad cognoscitiva. Alma remitiría a la totalidad de la experiencia interna, mundo a la totalidad de la experiencia externa, y Dios a la totalidad de la experiencia posible. Estas tres ideas sobrepasan las condiciones de posibilidad del objeto de experiencia, porque implican una simultaneidad de todos los fenómenos incompatible con la sucesión del tiempo. No es posible para el hombre conocer el objeto en total, ni en un instante, ni tampoco progresivamente.

No hay conocimiento de lo incondicionado, sino únicamente del fenómeno. La afirmación de que sólo se conocen fenómenos garantiza la exterioridad de la multiplicidad: la diversidad viene dada desde "fuera" del entendimiento o del concepto, mientras que su forma es proporcionada desde "dentro". De lo que está más allá de los sentidos, de lo que no es sensible (no–sensible),[65] no puede haber conocimiento alguno; ciertamente de aquello podría haber, en último caso, una intuición intelectual, pero ésta no es una facultad del hombre. Kant se refiere a ella ya en la "Estética Trascendental"[66] a propósito de la explicación de la idealidad del sentido externo y del sentido interno;[67] así, la intuición interna podría ser intelectual si la diversidad presente en el sujeto fuese dada de forma inmediata, de suerte que,

65 KrV, A 279/B 335 y ss. Sobre la intuición de lo no–sensible, *vid. supra*, p. 50 n. 59. Seguimos la sugerencia de A. Leyte utilizando la expresión "no–sensible" en lugar de "suprasensible", de acuerdo con M. Heidegger (y con Kant, *vid.* p. ej. *infra*, p. 86 n. 171). Sobre cuestiones técnicas acerca de lo intelectual o inteligible, *vid.* KrV, B 312, nota.

66 *Vid.* "Observaciones generales sobre la Estética Trascendental", § 8, punto II (KrV, B 66–69).

67 En consonancia con la idealidad del espacio y del tiempo, defiende Kant la "Doctrina trascendental de los fenómenos"; a ella se refiere, reiteradas veces, en la "Analítica trascendental" y en la "Dialéctica trascendental". Esta doctrina sostiene que los fenómenos han de concebirse como representaciones y no como cosas en sí. Se fundamenta en la consideración de que el espacio y el tiempo no son determinaciones que pertenezcan a las cosas, sino modos de representación o representaciones *a priori* del sujeto. Por consiguiente, sólo en la medida en que soy consciente de las representaciones del sentido interno (tiempo) referidas a mí, y de representaciones del sentido interno y externo




en tal caso, el sujeto en tanto sujeto sí sería objeto de conocimiento. Ahora bien, la diversidad siempre le es dada al hombre por mediación del sentido interno, de manera que el sujeto no se conoce tal y como es, sino más bien en el modo en el cual se manifiesta.[68] En último término, pues, el sujeto se convierte también en fenómeno para sí.

Así pues, por medio de la negación de la intuición intelectual, Kant garantiza la copertenencia de la experiencia interna y la externa: ambas se exigen mutuamente.[69] La intuición del hombre no se define como intelectual u originaria, sino como derivada, ya que aquella designa una facultad que únicamente podría pertenecer a un ser cuya existencia no estuviese condicionada por objetos dados, cosa que no sucede en el caso del hombre.[70] Por consiguiente, la "carencia" de una intuición intelectual por parte del sujeto que conoce queda definitivamente vinculada a su existencia condicionada y dependiente; tal dependencia se refleja en el hecho de que sólo hay conciencia si se dispone de la representación de un objeto que no es el sujeto mismo: hay algo que conoce porque existe objeto a conocer. Ignoramos lo que es el sujeto al margen de sus representaciones y nunca podremos saber del objeto al margen del fenómeno, de modo que la garantía de la verdad del conocimiento, o de la validez del juicio, reside en el terreno de lo común, es decir, en el ámbito del fenómeno o de la representación situada en el espacio y en el tiempo. El conocimiento se decide en una esfera que recibe el nombre de experiencia y consiste en un entramado de "relaciones"; por consiguiente, nada podemos saber entonces de "lo en sí", dado que designa precisamente aquello que no entabla relación alguna. Por su parte, la experiencia se define como una serie de relaciones expresadas por medio de funciones de unidad, es

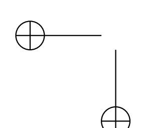
(espacio) referidas a la materia, existen cosas exteriores y existo yo. Véase la nota de Kant al final del "Prólogo" a la 2ª ed. de la KrV, B XXXIX.

68 KrV, B 69.

69 KrV, B 275 y ss.

70 "...weil sie [el modo de intuición del hombre, N. de la A.] abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint" (KrV, B 72).





decir, como una cadena de representaciones empíricas.[71] Aquellas funciones dependen, en último término, de una unidad en virtud de la cual es posible la experiencia, pues sin la representación del enlace necesario de las percepciones no podría haber experiencia alguna.[72] Mas tal enlace no se realiza, en último término, en la percepción, sino en la apercepción.

El compendio de todos los fenómenos posibles interrelacionados se llama naturaleza.[73] Ésta constituye el marco del fenómeno pasado, presente y futuro, y no se concibe como objeto de conocimiento, porque no se conforma como fenómeno. Si fuese considerada en su totalidad como objeto de conocimiento, entonces nos habríamos deslizado en la esfera de la idea de "mundo". Ahora bien, en la naturaleza, en tanto compendio de los fenómenos, quien realiza la ordenación es el entendimiento en virtud del principio de causalidad.[74] Y a su vez, desde la idea de mundo se abre la posibilidad a otro tipo de causalidad distinta a la del entendimiento, a saber, la causalidad por la libertad, cuyo efecto habría de manifestarse de algún modo en la naturaleza, caso que fuese posible.[75] Pues bien, en la naturaleza existe cierto fenómeno que no se explica en su totalidad desde el principio de causalidad según el mecanicismo, a saber, la vida, que se manifiesta como organismo.[76] De modo que, si el principio de causalidad del entendimiento no agota la peculiaridad del organismo, quizá sea menester recurrir a la causalidad por la libertad autorizada en la esfera de la idea de mundo; y, así mismo, tal vez fuese necesario entonces pensar el organismo no sólo como objeto, sino también como sujeto y objeto. En cualquier caso, y dejando de momento a un lado tales consideraciones, lo que parece indudable es que ni la naturaleza, en tanto

71 KrV, A 214/B 261. También se la define de muchos otros modos, entre ellos, como compendio de todo conocimiento (*Inbegriff aller Erkenntnis*, KrV, B 296; trad. P. Ribas: "conjunto de todo conocimiento"). Póngase en conexión con la n. 64 de la presente investigación.

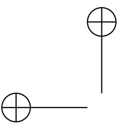
72 KrV, B 218 y ss, A 176/B 218 y ss.

73 KrV, B 163; *vid.* tb. A 418/B 445, nota.

74 KrV, A 177/B 220, A 201/B 246 y ss; *vid.* tb. KrV, A 125 y ss.

75 *Vid.* en la KrV, la "Antinomia de la razón pura" (en particular la 3ª y la 4ª), así como las consideraciones finales a esta parte, desde A 528/B 556 en adelante.

76 Con relación al fenómeno en el marco de la naturaleza parece más acertado hablar de producto y no de objeto.




compendio de todos los fenómenos, ni el sentido interno, en tanto compendio de todas las representaciones, constituyen objetos de conocimiento. Así, ni la totalidad de todo lo que puede acontecer en el tiempo, ni el tiempo mismo, pueden conformarse como fenómeno. "Una" es la experiencia y, por consiguiente, "uno" es el tiempo y el espacio en el que ésta acontece, de modo que "una" habrá de ser también la apercepción o conciencia en la cual pueden ser enlazados los fenómenos para que podamos hablar de unidad de la experiencia.[77]

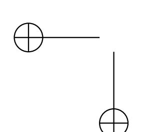
La experiencia se gesta en la síntesis de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento. Tal síntesis puede efectuarse porque las sensaciones no se pierden, sino que se recorren, se recogen y se sintetizan en el sujeto; así pues, en él habrá de buscarse la condición de posibilidad del enlace en virtud del cual las sensaciones devienen fenómenos y los fenómenos se subsumen bajo leyes. Por consiguiente, el sujeto, en tanto condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, se proclama condición última de la posibilidad de la experiencia,[78] resultando que, a su vez, la necesidad de que las sensaciones sean conformadas y los fenómenos enlazados, hace posible al mismo sujeto: éste necesita del objeto para constituirse como tal;[79] más que aquello que subyace o aquello en lo que acontecen las determinaciones, el sujeto es tanto aquello que determina como la posibilidad de la determinación, de tal suerte que, a la postre, no sólo conforma la diversidad, sino que también sostiene la experiencia y le confiere unidad.

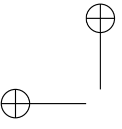
77 KrV, A 110 y ss. Sobre la unidad de la experiencia y "la creación", *vid.* KrV, A 206/B 251.

78 Y a su vez, nuestra existencia en la vida es experiencia (KrV, B 420).

79 Kant se niega a considerar el sujeto de conocimiento como objeto de conocimiento. Tan consubstancial a lo trascendental es la tendencia a convertir el sujeto en objeto de conocimiento, como que tal tendencia no se consume. Lo decisivo consiste en mantener la tensión entre la reflexión sobre el sujeto y la posibilidad no autorizada de su determinación. Para el sujeto sólo hay reflexión y, en el peor de los casos, especulación. El idealismo aspirará precisamente a eso, a que haya no sólo conocimiento de lo Absoluto, sino también del sujeto del conocimiento, pues no en vano parecen ser "lo mismo". Con el idealismo para el sujeto no sólo habrá reflexión, sino también determinación e incluso especulación, pero en un sentido distinto al otorgado por Kant.









## 1.4. El sujeto y el juicio

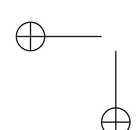
En principio, "sujeto" puede decirse de dos maneras: sujeto nombra aquello o aquél "de quien" se dice o conoce algo, y así mismo, "quien" conoce o dice algo. Dejando a un lado el "de quien", y centrando la atención en el sujeto en tanto "quien", resulta que éste, a su vez, es susceptible de ser comprendido desde dos perspectivas: en tanto "qué" y en tanto "cómo". En tanto "qué" se concebiría como algo constituido espacio–temporalmente, mientras que desde el "cómo" se piensa en cuanto estructura que hace posible el conocimiento. Pues bien, por sujeto en calidad de "quien" Kant no entiende un "qué" y un "cómo", sino únicamente un "cómo", o, por decirlo de otro modo, el "qué" se reduce en Kant al "cómo" y recibe el nombre de sujeto trascendental.[80] Éste se concibe como un entramado de facultades (estructura) que realizan una serie de síntesis a cuyo resultado se llamará conocimiento. Tal síntesis puede ser realizada,[81] en último término, gracias a un enlace cuya posibilidad última se debe a una representación del sujeto,[82] a saber, la re-

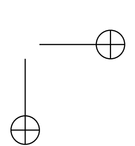
80 Sobre esta cuestión *vid.* Martínez Marzoa 1995, pp. 15–26.

81 Sobre la síntesis: "Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreiffen." (KrV, A 77/B 103); "Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis" (KrV, A 77/B 102).

82 "Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen." (KrV, B 130–131). Sobre los tipos de enlace *vid. infra*, p. 61 n. 90. El enlace (*Verbindung*) es una acción (*Handlung*) ora de la imaginación, ora del entendimiento, según la KrV–A o la KrV–B respectivamente (*vid. supra*, n. 39, 40 y 41 de la presente investigación). En el primer caso se potencia la libertad, en el segundo la necesidad. La KrV–B parece cerrar el paso a un enlace en la sensibilidad (*cf.* KrV, B 130). La unidad se proyecta desde "arriba", desde la espontaneidad del entendimiento (KrV, B 132, A 116). La producción del enlace modificaría el sentido interno en la KrV–A, pues podría haber un enlazar en la intuición por la imaginación, es decir, habría intuiciones para las cuales no habría concepto.



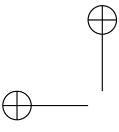




presentación de la unidad. Así pues, hasta el momento, se tiene constancia de que en el planteamiento de Kant comparecen como mínimo dos sujetos, a saber: el sujeto en tanto "de quien" se dice o conoce algo —sujeto lógico—, y el sujeto en tanto "quien" que consiste ahora "únicamente" en un "cómo" —sujeto trascendental—. Una vez que se ha puesto esto de manifiesto, se entiende que Kant, al negar que el sujeto en tanto "quien" sea, además, un "qué", parece haber cerrado la posibilidad a que "quien" conoce o dice pueda ser aquél "de quien" se dice o conoce algo. Por consiguiente, no parece probable que el sujeto lógico y el trascendental puedan coincidir.

El sujeto lógico se reconoce como aquél del cual se predica algo, es decir, designa el sujeto del juicio; por su parte, el sujeto trascendental constituye no sólo la posibilidad de la predicación, sino la posibilidad de todo sujeto y de todo predicado, y por ello, nada podrá decirse de él. El sujeto lógico es posición en el juicio, mientras que el sujeto trascendental es autoposición, remitiéndose en ambos casos a una ubicación, pero nunca a una acción o a un movimiento. El sujeto trascendental, en particular, designa una posición que puede ser entendida como autoposición, pero de ningún modo en tanto "autoponer–se", pues tras el "–se" no se halla nada. Si toda posición se define con relación a otra, entonces el sujeto se sostiene como tal en la medida en que hay otra posición, y por ende, depende de que haya objeto, o dicho con más precisión, de que haya objeto en general. Así pues, no ha de pensarse en el sujeto como absoluto o incondicionado, ya que no está absuelto de relación, sino que, por el contrario, sólo es "con relación" al objeto y, por consiguiente, a condición de que exista éste. Sujeto y objeto se pertenecen, y designan posiciones que se exigen mutuamente, resultando que, a su vez, esta dependencia recíproca también se refleja en el juicio, ya que la copertenencia sujeto–objeto en el ámbito de la experiencia se traduce en la estructura sujeto–predicado en el ámbito del conocimiento.

El juicio, en sentido amplio, consiste en una relación o proporción entre un sujeto y un predicado enlazados por la cópula. Ésta define la relación y efectúa la unión o síntesis en el juicio y, por consiguiente, no se corresponde





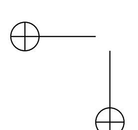
ni con el sujeto ni con el predicado: es posición e interposición.[83] Decir de algo que "es" supone atribuirle una posición pero no ponerlo, por tanto, la cópula expresa la forma pero no la existencia;[84] esto se debe a que "ser", en último término, no es un predicado real, a saber, no instituye una determinación, dado que no añade nada al sujeto del cual se predica, sino que más bien nombra una posición (*Position*) o la condición de la atribución de determinaciones.[85] En el juicio "ser" posibilita el enlace, de manera que la cópula a la vez que une, separa sujeto y predicado. En el ámbito de la experiencia, por su parte, el sujeto trascendental es quien hace posible la relación del sujeto con el objeto, de manera que, como en el caso anterior, a la vez que los une, los separa. Por consiguiente, en la esfera del conocimiento, el enlace que une a la vez que separa remite al "es" —al ser—, y en el ámbito ontológico, remite al sujeto trascendental. Dado que lo trascendental constituye la posibilidad de lo lógico, quizá sea el mismo sujeto trascendental quien se halle detrás del "es" del juicio, e incluso detrás del mismo juicio, de modo que, en tal caso, lo que se ocultaría tras el "ser" sería el sujeto trascendental.

83 Dado que la cópula es la posición del enlace, constituye la posibilidad de la relación. Por consiguiente, la relación se debe a la interposición.

84 Posición (*Position*) remite a la forma (*Form*), y el poner o la posición en tanto poner (*Setzung*), remite a la existencia (*Existenz*). Esta diferencia es paralela a la distinción entre el fin con relación a la forma y con relación a la existencia de la cosa (*cf.* KU, 299), y a la diferencia entre lo posible (*Möglichen*) y lo real (*Wircklichen*), *cf.* KU, 340 (§ 76): "Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position de Vorstellung eines Dinges respektiv auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet." Continúa Kant afirmando que tal diferencia sólo es válida para la razón humana, es decir, no puede confirmarse que tal diferencia resida en las cosas mismas (*vid.* KU, 341; *vid.* tb. KrV, A 234, B 288): para ello necesitaríamos de una segunda reflexión (*cf.* KrV, A 189, B 234).

85 "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. [...] das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat oben ein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt." (KrV, A 598/B 626 y ss.). Si el ser no es determinación, entonces será aquello en lo que consiste la determinación: reflexión.





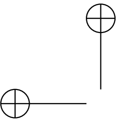
El conocimiento en Kant es discursivo: se cumple en el juicio. Conocer no equivale a intuir o pensar, sino que exige la síntesis de intuición y concepto, la cual se traduce en juicio por medio de la cópula. Pues bien, en consonancia con las dos acciones que realiza el entendimiento, la división (*Einteilung*) y el enlace (*Verbindung*),[86] Kant distingue dos tipos de juicios: analíticos y sintéticos. En el caso de los juicios analíticos el predicado no aporta nada que no esté contenido en el sujeto, resultando ser, por decirlo de algún modo, un reflejo del sujeto. En cambio, en el caso de los juicios sintéticos sí añade algo, realizándose por tanto una ampliación de la determinación del sujeto.[87] Esto se debe a que la síntesis, a diferencia del análisis, no es un reflejo, sino una "unificación" (*Vereinigung*) entre cosas distintas, a saber, entre el predicado —lo condicionado— y el sujeto —la condición—. La unificación, a su vez, sólo resulta posible en virtud de un tercero que permita el enlace, pues condición y condicionado han de tener algo en común para ser unidos. Este "algo común" o "tercero" se perfila como la condición de posibilidad de toda síntesis, y también de todo conocimiento, pues, en último término, tanto el conocimiento como el juicio se deben a la síntesis.

Los diferentes modos de enlace del entendimiento en los juicios se llaman categorías, y son las responsables de los distintos significados que puede adoptar la cópula. Éstas, aun cuando son presentadas y deducidas metafísicamente a partir de la tabla lógica de los juicios, constituyen en verdad la posibilidad última tanto de la lógica como de la experiencia en general. Las categorías designan funciones de unidad, instituyen reglas para un entendimiento que piensa, pero que no intuye.[88] Poseen validez objetiva en la

86 *Cf.* KrV, B 110 y ss. Recordemos que las dos primeras categorías se deben a la *Einteilung*, y la tercera a la *Verbindung*; Kant afirma que ésta exige un acto especial del entendimiento (KrV, B 111). *Cf.* con los requisitos de la unidad sintética: "1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspricht" (*vid.* KU, intr. LVII, nota).

87 Dicho de otro modo: en el caso del juicio sintético "salgo del concepto" y lo comparo con otro distinto de él, y para realizar tal operación necesito de un tercero que diga la relación: la cópula. Tras la cópula se esconde el sujeto.

88 "Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellung in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heißt."





medida en que conforman intuiciones a través del esquema, ya que sólo si las categorías son temporalizadas podemos hablar de conocimiento, designando en caso contrario meras formas lógicas de unidad. Esto se debe a que, en último término, es el "paso" por el tiempo quien marca la diferencia entre pensamiento (lo lógico) y conocimiento (lo trascendental),[89] y explica a su vez que desde el punto de vista lógico, la categoría nombre una función de unidad, pero desde el punto de vista trascendental designe un acto de síntesis. Por otro lado, centrando ahora la atención en la tabla de las categorías, cabe señalar que su división en matemáticas y dinámicas reviste importancia por cuanto refleja una diferencia que se advierte con respecto al enlace. En el caso de las categorías matemáticas, éste se efectúa entre elementos homogéneos, y se denomina composición, mientras que en el caso de las dinámicas, se realiza entre cosas distintas, heterogéneas, y se llama nexo o conexión;[90] aquéllas se refieren a construcción del fenómeno en la intuición, mientras que éstas remiten a la existencia y al modo de existencia de los fenómenos en el tiempo, atendiendo a la relación que mantienen entre sí o a la que se entabla con el entendimiento. Mención especial merecen, además, las categorías dinámicas, porque, además de que su enlace permite la relación y síntesis de cosas heterogéneas en beneficio de la continuidad, abren el uso empírico del entendimiento en su totalidad.

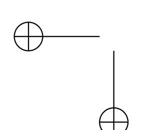
La condición de posibilidad de los mencionados tipos de enlace reside, en última instancia, en la unidad de apercepción o en el sujeto (trascendental)

(KrV, A 79/B 104–105). Sobre función: "Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen." (KrV, A 68/B 93).

89 Estimamos oportuno señalar que tal diferencia no constituye una contraposición, pues lo trascendental es condición de posibilidad del pensamiento o lo lógico.

90 Sobre el enlace: "Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört, [...] Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es notwendig zu einander gerhört, [...] welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physiche der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnis a priori eingeteilt werden kann)." (KrV, B 202, nota).



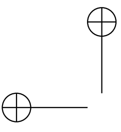


de las categorías. Éste, en tanto fundamento del enlace, no puede enlazarse a sí mismo, es decir, no puede constituirse en objeto de las categorías. El sujeto trascendental no se corresponde con el sujeto lógico del juicio, sino con su posibilidad. Sobre él no se puede realizar ninguna afirmación de tipo positivo, por razones que ya se han indicado, pero sí se puede intentar una caracterización negativa. Así, cabe decir que no tiene consistencia por sí mismo, ya que se tiene y se sostiene junto con el objeto: "es" mientras hay algo que no sea él, o dicho con más precisión, "es" en la medida en que entabla relaciones. Además, no puede definirse como sustancia porque de él no hay una intuición permanente,[91] si bien es cierto que, en último término, sí podría registrarse cierta permanencia en él, pero sólo en tanto pensamiento —en tanto "yo pienso"—, pues lo único que se reconoce en él como permanente consiste en su posición. Siguiendo con la caracterización negativa del sujeto, no puede ser determinado ni como simple ni como compuesto y, aun cuando sí pudiera concedérsele simplicidad a su representación, no se diría lo mismo de él en tanto fenómeno.[92] Por último, tampoco puede atribuírsele personalidad alguna, ni asegurarse que exista con independencia de la materia.[93] Y todo ello debido a que, en resumidas cuentas, el sujeto en Kant se presenta como forma, como estructura, resultando que aquello que fundamenta la representación que podemos hacernos de él resulta desconocido, al igual que desconocido se reconocía aquello que estaba al otro lado del objeto en tanto fenómeno. Y quizá pudiera ocurrir que "aquello" que se halla al otro lado de la representación del sujeto coincida con lo que se podría encontrar

91 KrV, A 349 y ss., B 408 y ss. La sustancia se comprende como aquello que sólo existe como sujeto y no como predicado (*cf.* KrV, B 288–289, B 149), o como el concepto de un sujeto que subsiste por sí mismo (trad. P. Ribas, orig.: *eines für sich bestehenden Subjekt*; KrV, B 413). Si sustancia es aquello en donde acontecen las determinaciones, entonces en Kant se correspondería con el tiempo (tal es lo que podría deducirse, en particular, de la lectura conjunta de la "Estética trascendental", y de la 1ª y 2ª "Analogías de la experiencia"; *vid.* tb. KrV, A 242/B 300: el tiempo como *Inbegriff von allem Sein*).

92 Kant distingue entre la simplicidad de la representación del sujeto de simplicidad del sujeto (*vid.* Segundo Paralogismo). Habla del sujeto, en último caso, como sustancia en la idea, pero no en la realidad (*vid.* Primer Paralogismo).

93 Personalidad implica la atribución de propiedades, supone una separación de la materia, y por consiguiente, la permanencia o sustancialidad del alma (*vid.* Tercer Paralogismo). La identidad del sujeto no es la identidad de la persona (*cf.* KrV, A 361 y ss., B 408).





tras la representación del objeto, pero eso, una vez más, queda al margen del conocimiento.[94]

El sujeto trascendental constituye la posibilidad del enlace de distintas representaciones que permite la conformación del objeto, o la posibilidad del enlace de distintos conceptos de objetos en virtud del cual podrán formular juicios.[95] Las representaciones han de recorrerse (intuición), recogerse (entendimiento) y unificarse (función de la síntesis —realizada bien por el entendimiento o bien por la imaginación—), es decir, han de ser enlazadas y fijadas a una unidad: la conciencia. El enlace, definido por Kant como la representación de la unidad sintética de lo diverso, es posible si hay una representación de la unidad.[96] De modo que ésta habría de preceder ontológicamente al enlace y, por consiguiente, a la síntesis, pero, sin embargo, de tal unidad no tenemos constancia. Sabemos, no obstante, que el conocimiento resulta posible en virtud de un enlace que habrá de tener validez objetiva y que es efectuado por el sujeto,[97] ya que sin él las representaciones dadas no tendrían nada en común con el acto de apercepción y se perderían. Sabemos, además, que por medio de tal enlace se lleva a cabo la unificación que comporta la fijación de las representaciones a la conciencia, garantizándose así la posibilidad de la acumulación y ampliación del conocimiento. Y todo ello sucede así porque, en último término, como el entendimiento no va del todo a las partes, sino de las partes al todo, necesita de una unidad, o,

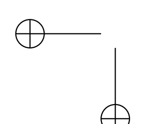
94 KrV, A 358: "so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellung von Raum, Materie, Gestalt, etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als tranzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein". Con el idealismo sí sucederá que el "algo" es al mismo tiempo el sujeto de los pensamientos, y aparecerá como *Ich* en Fichte, como *Geist* en Schelling y como *Absolute* en Hegel.

95 Es la posibilidad de un enlace *a priori*, a saber, sin el recurso a la experiencia. El Yo es un singular que piensa y que tiene en sí las condiciones de la universalidad y necesidad.

96 *Cf.* KrV, B 130 y ss.

97 Esto es, en esencia, lo que significa "*a priori*", y lo que diferencia al sujeto del objeto. La fijación es la conciencia de síntesis. La espontaneidad de la representación es unidad, no diversidad, es el "acto" de enlazar. La identidad de apercepción contiene una síntesis de las representaciones, y sólo es posible gracias a la conciencia de esa síntesis (*cf.* KrV, B 133 y ss.).



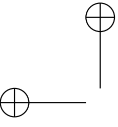


dicho con más precisión, de una representación de la unidad de lo diverso que funcione como enlace entre las distintas partes.

Llegados a este punto, quizá sería conveniente recordar brevemente qué sucedía con la unidad en las dos ediciones de la KrV. Pues bien, según la edición de la KrV de 1787, la unidad sintética de apercepción se identificaría con el entendimiento, es decir, la unidad sería proyección de éste, y siendo así, el sujeto trascendental se identificaría con el lógico.[98] Según la primera edición, en cambio, sujeto trascendental y lógico no designarían lo mismo, y la unidad se construiría a partir del concurso de las distintas síntesis realizadas por las diferentes facultades. La propuesta de la edición B supondría que toda experiencia posible podría ser reducida o elevada a concepto.[99] No sucedería así en la edición A, desde la cual no se exigiría concepto para toda experiencia; en esta edición, además, no se le concede preeminencia a ninguna de las dos facultades básicas del conocimiento, otorgándose igual valor a la intuición y al concepto. Al margen de tales diferencias, y para concluir, señalar una vez más que tanto en la KrV–A como en la KrV–B, la fijación en la conciencia constituye la única posibilidad de pensar en un todo del conocimiento o en un sistema de conocimientos. Y, en ambos casos, el sujeto trascendental es la conciencia, en la cual reside la condición de posibilidad última de toda experiencia.

98 A diferencia de la imaginación, el entendimiento puede reflejar, pero no crear. En la segunda edición, el principio de la apercepción (entendimiento) es elevado a principio supremo del conocimiento humano (*cf.* KrV, B 135, y B 202, nota), sometiendo la sensibilidad y la imaginación. *Vid. supra*, pp. 43 y ss. del presente trabajo.

99 Con relación al tiempo: si el entendimiento es, en último caso, el responsable de la síntesis, todo tiene que poder ser puesto en concepto, de modo que habría una tendencia a la autodeterminación: el tiempo se elevaría a concepto. Si la síntesis se identifica con la unidad, entonces prácticamente toda la diversidad está destinada a ser concepto, habrá concepto para lo singular... todo estará determinado.





# 1.5. La unidad de lo trascendental

## 1.5.1. Yo como autoposición

Por medio del juicio los conocimientos son llevados a la unidad sintética de apercepción o conciencia,[100] adquiriendo de este modo validez objetiva.[101] La conciencia constituye la unidad última que sostiene el conocimiento, y como tal, no posee contenido por sí misma, ya que no contiene diversidad.[102] No debe entenderse como la unidad "de" lo trascendental, sino como aquella unidad que "en" lo trascendental posibilita el conocimiento;[103] no representa un comienzo, ni un fundamento, ni tampoco es causa ni génesis, y en consecuencia, no constituye un principio ni da lugar a un sistema. No hay un sistema de lo trascendental —y esto es esencial en el planteamiento de Kant— porque la conciencia no se erige en principio y, por consiguiente, no ha lugar a que nada pueda derivarse de ella. Y tal vez por ello no realizó Kant ninguna deducción de la estructura del juicio a partir de la conciencia, pues, de algún modo, esto habría supuesto elevarla a principio.[104]

100 La proposición que la expresa es analítica, pero la unidad exige, para serlo, la síntesis de la diversidad de la intuición (*cf.* KrV, B 135). Kant la llama también *reine* o *ursprüngliche Apperzeption*, o *transzendentale Einheit der Apperzeption*, etc.

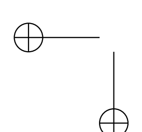
101 "...daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen **ist** in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben" (KrV, B 141–142).

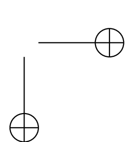
102 KrV, B 135, A 382.

103 Sería la unidad de lo trascendental sólo como genitivo subjetivo, pero no objetivo. Será genitivo objetivo y subjetivo con el idealismo, que busca la coincidencia del sujeto y del objeto de la conciencia; la autoconciencia se corresponde con la unidad de sujeto y objeto. El principio o la conciencia se revela como aquella X que se colaba por la margen que lo trascendental dejaba con relación al sujeto y al objeto: "lo en sí".

104 *Vid.* Henrich 1976, p. 24, n. 6: "Kant hat nirgends behauptet und auch nicht behaupten können, die Grundstruktur der Urteils aus einer Analyse der Selbstbewußtseins







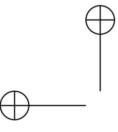
Desde el punto de vista teórico, la conciencia instituye una unidad vacía que arraiga en la medida en que acoge representaciones convirtiéndolas en pensamientos,[105] los cuales a su vez, en tanto representaciones objetivas conscientes, podrán convertirse en conocimiento. En el marco de la unidad de la conciencia los conocimientos se unen y se componen, de suerte que, por medio de la conciencia, se garantiza que aquéllos no sólo se hallen juntos, sino también que se conformen como unidad. Por consiguiente, la conciencia se presenta como sostén y posibilidad de un todo del conocimiento, pero de ella, dado que no contiene nada, no hay experiencia ni conocimiento alguno,[106] sino, en todo caso, cierto grado de certeza o evidencia y sólo bajo la condición de que exista "algo" distinto de ella. En efecto, se tendrá "conciencia de sí" siempre y cuando haya conciencia de objeto en general, o, dicho de otra manera, se posee conciencia en la medida en que la sensibilidad del sujeto es susceptible de resultar afectada por datos externos. Y si bien es verdad que Kant reconoce en cierto modo la autoafección, lo hace sólo a fin de resaltar la posibilidad de recibir el dato, y no para sugerir que éste, de alguna manera, pudiera ser generado. Por consiguiente, a la luz de lo presentado, cabe concluir que hay conocimiento o experiencia en general si y sólo si hay conciencia, de igual modo que hay conciencia si y solo si hay experiencia en general.

La conciencia en Kant se caracteriza, en última instancia, por su dependencia: el Yo es autoposición si y solo si hay otra posición, a saber, objeto. En la medida en que se presenta o representa una posición distinta a la que ocupa el Yo, el objeto puede ser concebido como oposición, si bien entonces ha de matizarse que por "oposición" se entiende aquí su posición, en la medida en que, siendo compuesto por el sujeto, se le presenta como lo que está puesto enfrente. Es posible diferenciar ambas posiciones, a saber, puede llamársele a una "Yo" y a otra "objeto", porque la conciencia presenta una espontaneidad que no se registra en aquél. De modo que "Yo pienso" nom-

deduktiv gewinnen zu können". Kant tan sólo dice que "Ich denke, (problematisch genommen,) die Form eines jedes Verstandesurteils überhaupt enthält, und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet" (KrV, A 348/B 406).

105 KrV, A 350.

106 KrV, B 158.

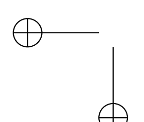
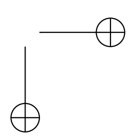



bra una representación producida espontáneamente de la que,[107] en sentido estricto, no tenemos ni podemos tener conocimiento alguno, puesto que no constituye una representación que sea dada por medio de la sensibilidad: no es intuición, pero tampoco concepto. "Yo pienso" acompaña a todas mis representaciones, y en cuanto tal, es la única que no puede ser flanqueada por ninguna otra.[108] Además, al ser la representación en la que se reúnen todas las demás, de ella depende, en último término, que la experiencia pueda constituirse como unidad. Por consiguiente, el "Yo pienso" permite afirmar que el conocimiento pertenece a una y la misma conciencia.

En la medida en que "Yo pienso" designa un Yo que está y permanece frente a toda la diversidad de representaciones que acompaña,[109] tiene conciencia de su identidad. La identidad de la conciencia es posible en virtud del enlace de la diversidad de representaciones,[110] y puedo representármela porque tengo ante los ojos la acción (*Handlung*) de la síntesis:[111] sólo hay conciencia si hay síntesis, y viceversa. Así pues, únicamente soy consciente de mí mismo frente a la diversidad de representaciones de la intuición, a las cuales llamo mías, si éstas se unen en una apercepción sintética. Por consiguiente, en último término, la identidad o unidad de la conciencia es posible porque la diversidad no se encuentra originariamente en ella, es decir, porque no es proporcionada por una actividad espontánea, sino que procede de la sensibilidad. Si la diversidad viniera dada por una actividad de tal clase, el entendimiento intuiría,[112] de suerte que entonces pensar y conocer significarían lo mismo, y por ello, lo ideal sería real, y viceversa. Pero precisamente aquí fija Kant el límite: el entendimiento humano piensa, no intuye, de manera que la intuición que el sujeto tiene de sí mismo está mediada por el espacio y el tiempo.[113] Sólo podemos conocer aquello que es proporcionado desde "fuera": la conciencia no puede darse a sí misma el objeto, ni tenerse a sí misma como tal.

107 *Cf.* KrV, B 278.
108 KrV, B 32.
109 KrV, A 116 y ss., A 123 y ss., B 132 y ss.
110 *Vid.* Henrich 1976, cap. III, pp. 54–101; recogido por Boenke 1990, pp. 254–266.
111 KrV, A 108.
112 KrV, B 68 y ss., B 135.
113 KrV, B 429–430.



El sujeto es la representación permanente del enlace, pero no hay intuición de él en tanto tal. Sería sustancia si fuese permanente, y para ello necesitaría una intuición continua, pero sólo dispone de una intuición que remite a cosas que se hallan "fuera" de él.[114] Dicho de otro modo, si la experiencia interna acaeciese con independencia de la experiencia externa,[115] entonces el sujeto podría definirse como sustancia e incluso erigirse en la única sustancia, y en este caso, el sujeto lógico y el sujeto trascendental coincidirían, sucediendo que "quien" conoce sería "de quien" se conoce.[116] Pero la única intuición que Kant nos atribuye se define como intuición empírica indeterminada.[117] Kant la llama intuición porque es algo inmediato, empírica porque se da en la experiencia o como experiencia, e indeterminada porque no pueden aplicársele las categorías.[118] Con el reconocimiento de tal intuición Kant parece querer evidenciar no sólo que pensamos, sino que somos. Ahora bien, no sabemos qué somos, pues no hay determinación posible de lo que el sujeto sea: el Yo–sujeto y el Yo–objeto no coinciden, no se superponen, o, dicho de otro modo, el Yo–objeto no refleja el Yo–sujeto.

En sentido estricto, Kant únicamente garantiza la realidad de un sujeto permanente del pensar. Éste, por sostener las categorías no puede ser a su vez sujetado por ellas,[119] y por albergar en sí el fundamento originario de la representación del tiempo, no puede determinar su propia existencia en el

114 KrV, B 412 y ss.

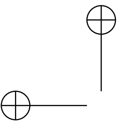
115 *Vid.* KrV, B 275 y ss. Kant afirma: "...d.i., das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir" (KrV, B 276). *Vid.* tb. la nota de Kant en el "Prólogo" a la 2ª ed. de la KrV, B XXXIX.

116 O quizá cabría decir que el sujeto lógico se potenciaría como sujeto trascendental, y en consecuencia, como sujeto absoluto.

117 KrV, B 422 y ss, nota: "Er [se refiere a *Ich denke*, N. de la A.] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus".

118 *Vid.* Duque 1998, pp. 259–260. Kant afirma: "...daß wenn etwas bloß als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen, (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht,) so könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden." (KrV, A 443/B 471). Precisamente en los "Paralogismos" se infiere la unidad absoluta de un sujeto que no contiene diversidad (*cf.* KrV, B 413).

119 *Cf.* KrV, A 401 y ss., B 421 y ss.





tiempo.[120] No hay conocimiento del sujeto del pensar o de la conciencia que conoce porque no contiene nada: consiste en una estructura de unidad vacía que se sostiene o se actualiza constantemente configurando intuiciones, y de ahí que, acerca de "Yo" se pueda decir "que es", mas no "qué" es en tanto sujeto real. De modo que, a la postre, el sujeto sólo podrá tener conciencia de sus modificaciones si él mismo se representa en distintos estados como uno y el mismo. Así pues, en suma, en el planteamiento de Kant hallamos, por un lado, un Yo que es sujeto del pensar y, por otro lado, un Yo que es objeto de la percepción; éste, en cuanto tal, goza de experiencia interna, de la cual, por otro lado, no podemos tener conocimiento, pues no disponemos de una determinación sintética de la representación del Yo. Por consiguiente, no cabe enunciar juicios sintéticos *a priori* sobre el sujeto, de suerte que, a la postre, Yo se corresponde con el sujeto que determina, pero no disponemos de determinación alguna de él, y menos, como sustancia.[121] Por Yo, en definitiva, entendemos la unidad de un sujeto que resulta desconocido.

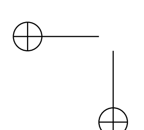
El sujeto que se piensa deviene objeto para sí, pero como no es posible que la conciencia se divida a sí misma, no puede conocerse;[122] o, formulado de otra manera, el sujeto puede reflexionar sobre sí convirtiéndose en objeto para sí, pero en esa operación por la cual se fija como objeto, se depone en cierta medida como sujeto, ya que la reflexión nunca es absoluta. El sujeto no se intuye a sí mismo en la acción de intuir, esto es, en tanto sujeto activo, sino en calidad de sujeto pasivo y, en consecuencia, no se conoce en cuanto actividad o proceso, sino como resultado o "en" el resultado. Por consiguiente, el sujeto en tanto objeto se pierde a sí mismo porque la reflexión sacrifica la espontaneidad que lo caracteriza, de modo que, a la postre, tal y como se ha señalado reiteradamente, el sujeto "que dice" no es "de quien" se dice. Por tanto, en rigor, no puede afirmarse que la conciencia sea autoconciencia, pues para que esto sucediese, el sujeto habría de conocerse como tal también en

120 KrV, B 422.

121 KrV, B 148, B 408 y ss. En otro orden de cosas, y teniendo en cuenta los desarrollos del idealismo es interesante, con relación a la causalidad, acción, fuerza y sustancia, consultar la siguiente referencia: KrV, A 204/B 249 y ss., correspondiente a la "Segunda Analogía" de la experiencia.

122 KrV, A 443/B 471.



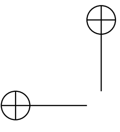


la posición del objeto, es decir, tendría que coincidir consigo mismo, pero tal coincidencia o superposición no resulta posible porque siempre se halla "de por medio" el enlace: el enlace es posición e interposición, de modo que conocerse a sí mismo implica inevitablemente un enlazarse a algo o como algo, un interponerse algo. Conque, en sentido estricto, no ha lugar a hablar en términos de autoconciencia, puesto que, por un lado, el sujeto al fijarse como objeto se pierde como actividad, ya que la espontaneidad no se deja conformar; y porque, por otro lado, entre el sujeto y su reflejo se interpone el enlace, de manera que no es posible la identidad entre el sujeto en la posición del sujeto y en la posición del objeto:[123] el sujeto en Kant posibilita y "dice" el conocimiento, pero nunca puede decir de sí. En consecuencia, "la cosa que piensa" designa algo que se reconoce como conciencia,[124] y que posee conciencia de sí sólo en la medida en que hay otro que no es él: la conciencia no tiene conciencia inmediata de sí, y no significa ni autoconocimiento ni autodeterminación.

Así pues, si partimos de que la autoconciencia se define como identidad del sujeto y del objeto, ésta, en sentido estricto, parece imposible en Kant, ya que contradiría la misma estructura del juicio y del conocimiento. El juicio que la expresaría se perfilaría como aquél en el que el sujeto fuese lo mismo en tanto sujeto y en tanto objeto, lo cual entra en contradicción con la estructura del juicio, pues éste se construye, en último término, por medio de la cópula, a saber, por medio de una interposición. Dado que la constitución del juicio parece traducir en último término la estructura del conocimiento, la razón última de la imposibilidad de la autoconciencia tal vez habría de buscarse en la naturaleza del conocimiento. Y así es, ya que el conocimiento

123 En cierto modo, esto es lo que pondrá de relieve Hölderlin en "Urteil und Sein".

124 KrV, A 346/B 404: "Durch dieses Ich, oder Er, oder Es, (das Ding), welchen denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentalen Subjekt der Gedanken vorgestellt=x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einen beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen". *Vid.* tb. KrV, A 398: "Wenn mir jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?, so weiß ich darauf a priori nicht das mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch sein soll".





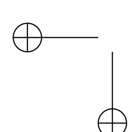
consiste en una síntesis de posiciones que se condicionan y no en una superposición o identidad, dado que, en último término, siempre se tropieza con el enlace que se interpone, pero que, no obstante, resulta indispensable para el conocimiento. Éste no resultaría imprescindible si no hubiese diferencia entre la diversidad y la unidad, entre el tiempo y la conciencia, ya que, en tal caso, no tendríamos que recurrir a ningún enlace en el tiempo o al tiempo como enlace: la intuición sería intelectual y todo acontecería como inmediatez.[125] En consecuencia, el conocimiento no tendría carácter discursivo, mas ciertamente entonces carecería de sentido alguno hablar de conocimiento, pues nos hallaríamos en el saber, en el ser, es decir, en la eternidad y, por consiguiente, en la unidad.[126] Pero en la unidad no puede emerger la conciencia, porque ella se debe a la dualidad, y en particular, y en última instancia, a la dualidad intuición–concepto.

Con “lo trascendental” la relación se erige en lo real. “Lo trascendental” se había presentado como una investigación acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, cuyo resultado se cifraba en la constatación de que la conciencia era la responsable de la conversión de las representaciones en conocimiento y de la acomodación de los conocimientos adquiridos en el horizonte de la unidad. En consecuencia, puede decirse que “lo trascendental” es solidario de la conciencia, dado que dicen lo mismo. La conciencia, al igual que lo trascendental, no posee contenido alguno, siendo precisamente por ello quien vertebra todo contenido. Por medio de ella queda el sujeto permanentemente fijado al objeto, es decir, al límite, de suerte que el sujeto es sujeto si y sólo si hay objeto, y viceversa. Lo que permanece al margen de la relación por el lado del sujeto y del objeto nunca se presenta a la conciencia y, por tanto, de eso no hay ni puede haber conocimiento. Y lo que

125 *Cf.* KrV, B 138 y ss., B 145. Desde el punto de vista del idealismo, la filosofía presentada por Kant es filosofía hecha desde la reflexión: desde la fijación de la escisión conciencia–tiempo.

126 Y ello fundamentalmente porque con el tránsito al idealismo, ser (*Sein*) dejará de remitir a posición (*Position*) para referirse a “un poner” o a la posición en tanto “ponerse” (*setzten* o *Setzung*, respectivamente), *vid. supra*, p. 59 n. 84. “Ser” será un poner, una acción que se produce en el tiempo y produce el tiempo; será devenir: la autoconciencia genera y se genera en el tiempo, de ahí que se hable de historia.





queda fuera de la relación se perfila como aquello que no puede acontecer en el tiempo, acaso por ser el tiempo mismo.

### 1.5.2. Finitud y determinación

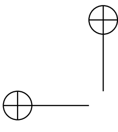
Finitud significa que haya Yo, y que éste sólo pueda sostenerse si hay algo que no es él. Parece propio de la finitud que Yo refleje eso que no se identifica con él por medio del juicio, es decir, utilizando una estructura articulada por la cópula o enlace, lo cual conlleva que esté constantemente determinando. La determinación le sirve a la conciencia para fijar y fijarse simultáneamente, asentándose de este modo en lo real, ya que por sí misma ella no tiene consistencia alguna; precisamente a esta falta de consistencia parece deberse la necesidad del sujeto de decir (y decidir) constantemente el objeto, y de querer ampliar el conocimiento;[127] de ahí que el conocimiento, en último término, no sea sino el modo en que el Yo de la conciencia refleja y somete a regla o concepto aquello que no es él; y de ahí que, en consecuencia, se pueda decir que la conciencia arraiga gracias al conocimiento. Precisamente con el fin de garantizar su validez objetiva, Kant asumió la tarea de dilucidar la posibilidad de la determinación y la demarcación de sus fronteras, y para ello tuvo que fijar los límites de cada una de las facultades responsables de las síntesis que intervienen en el conocimiento, definiendo con ello la finitud. La finitud, desde esta perspectiva, consiste en que la intuición sea sensible y no intelectual, en que el entendimiento sea discursivo, no intuitivo y, en último término, en que la razón no pueda conocer: la razón especula, es dialéctica.[128]

Resulta consubstancial a la finitud la estructuración de "lo que es" en dos planos, llámense ideal y real, o trascendental y empírico.[129] Esta división está en consonancia con el hecho de que la conciencia, condición última del conocimiento, no reflexiona sobre sí, esto es, no se representa a sí misma, de

127 Y ampliar el conocimiento será ampliar la determinación del sentido interno (*cf.* KrV, A 210/B 255).

128 *Cf.* KrV, A 777/B 805.

129 Matizamos que, a pesar del paralelismo, entre estos términos no hay una relación de equivalencia.






modo que ella, que encarna "lo que" conoce, no puede ser conocida. Así pues, el sujeto que piensa, en tanto condición de posibilidad de la determinación, es determinante pero no determinable. Esto se debe a que la conciencia no tiene experiencia de sí en cuanto tal, ya que, por lo pronto, no se presenta a sí misma en el espacio y en el tiempo. Podría alcanzar cierto conocimiento de sí en el caso de que se manifestase como un objeto en el tiempo, es decir, si se fuese conformando en la historia o como historia, pero esto no sucede. La conciencia o autoconciencia en Kant no es historia, ni la tiene; tampoco forma parte de un movimiento, ni de un proceso: es posición en tanto autoposición; es, en suma, finitud, y por consiguiente, solidaria de la dualidad fenómeno–cosa en sí y entendimiento–sentido interno.

La finitud queda sellada en Kant por medio de la "paradoja del sentido interno".[130] Con tal paradoja se corrobora la tesis de que no hay conocimiento del Yo como sujeto porque no coincide con el Yo en cuanto objeto, ya que, por lo pronto, entre ambos mediaría el tiempo.[131] De manera que a través del sentido interno (tiempo) el sujeto no se intuye como lo que es "en sí", sino según y como se afecta a sí mismo;[132] el sentido interno presenta el sujeto a la conciencia en calidad de fenómeno, es decir, con el carácter de algo construido o estructurado. Por consiguiente, el sujeto tiene cierta evidencia de "que es", pero no sabe "qué" es, pues únicamente tiene noticia de sí mismo en tanto sujeto pasivo (*leidend*) pero no en cuanto sujeto agente (*handelnd*).[133] La representación que posee de sí está mediada, y por tanto, no puede acceder a la espontaneidad que le caracteriza, de suerte que el reflejo, o su reflejo, no se corresponde con aquello que ha de ser reflejado. El "Yo soy" expresa la conciencia que ha de acompañar a todo pensar, dice que soy, pero no me

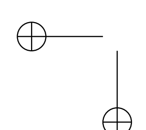
130 Esta paradoja se presupone en A, y se explicita en B, en la "Estética Trascendental" y en la "Deducción trascendental de las categorías" (los "Paralogismos" se deben a que tal teoría se obvia). El sentido (interno) es el nombre que Kant da al tiempo.

131 "Yo" según el contenido o la materia es el mismo, pero por la forma es dual. Entre el Yo en tanto sujeto y en cuanto objeto media, en el juicio, el "es", y en la realidad, el tiempo (*cf.* KrV, B 155).

132 "...weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden, welches wiedersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten" (KrV, B 153, y ss.). *Vid.* tb. *infra*, p. 74 n. 136.

133 *Ibídem.*





determina;[134] el modo de la determinación, a saber, la manera en la que tengo que poner en mí la diversidad que a ello pudiera pertenecer, no es dada.[135]

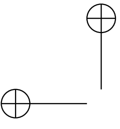
El sentido interno constituye el compendio de todas las representaciones *a priori*, y contiene diversidad, pero no la forma última del enlace. Su objeto es el Yo que piensa, que no coincide con el Yo que se intuye.[136] Para conocer las propiedades de aquel Yo tendría que preguntar a la experiencia, ya que sólo puedo aplicar categorías si el esquema de las mismas se da en la intuición, y no es éste el caso, pues los predicados del sentido interno son las representaciones y el pensar, y tales predicados no pertenecen a ninguna experiencia. Por consiguiente, sé que pienso, sé que soy, pero no sé qué soy. La superación de esta paradoja sería posible si la diversidad fuese dada a la conciencia de forma inmediata, es decir, si no hubiese una brecha entre el sentido interno y apercepción trascendental, entre tiempo y conciencia.[137] Al estar espacio y tiempo "en" el sujeto, éste no puede determinarse a sí mismo espacio–temporalmente; o, formulado de otra manera: como, en última instancia, las determinaciones propias del sujeto acontecen en el tiempo, y éste no es algo que pueda percibirse ni desligarse del sujeto, es imposible conoci-

134 Kant define "determinación" del siguiente modo: "Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein." (KrV, A 598/B 626). Pero "ser" no es una determinación; afirmar de algo que es, no conlleva la ampliación del conocimiento: ser es la posición del enlace, no una determinación *a priori*, no es síntesis, sino su posibilidad.

135 KrV, B 157–158, A 278/B 334. *Vid*. tb. KrV, B 420 y ss. Entre "Yo soy" y "Yo existo pensando" hay identidad, no deducción (*cf.* KrV, B 422, nota). *Ich denke* es el acto de determinar mi existencia, pero no el modo de determinarla (*cf.* KrV, B 157 y ss., en particular, la nota de Kant).

136 KrV, B 69: "...da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von ihnen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist."

137 Tal paradoja es solidaria de la imposibilidad de la inmediatez. Tiene su origen en la dualidad conciencia–sentido interno, y en último término, en la dualidad intuición–concepto. Si tal paradoja no tuviese lugar, el ser como Posición (*Position*) se convertiría en el poner (*setzen*), pues coincidirían apercepción y sentido interno.





miento alguno de aquél.[138] De modo que el sujeto instituye una unidad, pero por su forma es dualidad y, por consiguiente, se piensa o se intuye, pero no ambas cosas simultáneamente. Esto último sólo sería viable en el caso de que dispusiese de una intuición intelectual, dado que en ella se desdibujarían los límites, de tal modo que lo pensado existiría en el tiempo por el mero hecho de ser pensado, desapareciendo con ello la diferencia entre pensar y conocer; y, en consecuencia, lo posible sería real, y lo real, posible, resultando que, a la postre, todo se reduciría a un único plano en el que coincidirían la totalidad de las dualidades, superándose en cuanto tales. Ahora bien, si esto sucediese, se correría el peligro de anular la libertad, cuya posibilidad semeja estar garantizada por la dualidad entre ser y deber ser.

La paradoja del sentido interno blinda la finitud al cerrar el paso a una posible determinación de la conciencia. Si consideramos que con la determinación en general se incide en la diversidad de tal modo que se la corta y acota, y que sobre ella, definida ya por medio de un concepto universal, puede enunciarse un juicio determinante, resulta que con respecto al sujeto del conocimiento no cabe formular juicio determinante alguno. En lo que se refiere al Yo de la conciencia se admite la reflexión, pero no la determinación, ya que el sujeto no puede proceder esquemáticamente con relación a sí mismo, pues la diversidad que le pudiera corresponder no es susceptible de ser esquematizada.[139] Por consiguiente, tengo conciencia de mi existencia en el tiempo, es decir, de su determinabilidad en el tiempo, gracias a que tengo conciencia de la existencia de otras cosas “fuera” de mí, pero no puedo definirla.[140] Al final, pues, resulta que la finitud consiste en que la reflexión sobre la conciencia no se cumpla como determinación.

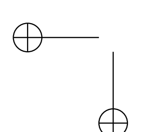
Lo trascendental no sólo es solidario de que no haya determinación de la conciencia, sino también de la “presunción” de la determinabilidad de toda

138 El tiempo está en el sujeto, sólo es en el sujeto (*cf.* KrV, A 34/B 51 y ss.), y no puede ser percibido (*cf.* KrV, B 233, B 257, A 225/B 182), no es una cosa (*vid.* Leyte 2004, p. 41).

139 Sobre esta cuestión, téngase en cuenta además —dejando ahora a un lado la intuición intelectual— que un entendimiento por medio de cuya autoconciencia fuese dada la diversidad de modo inmediato, intuiría (*cf.* KrV, B 139, B 145 y ss.).

140 *Cf.* KrV, B 277.

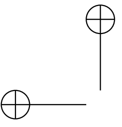




experiencia posible, pretensión que tendría su origen en la realidad del conocimiento *a priori*. La determinación aspira a la fijación y a la ampliación del conocimiento desde el supuesto de la unidad del tiempo y de la conciencia. Sin la presunción de la unidad de la experiencia, lo trascendental no tendría sentido alguno, pues resultaría absurda una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la determinación.[141] Por consiguiente, puede decirse que la investigación que se efectúa en torno a la objetividad de los juicios parte de que la experiencia podría ser una. Ahora bien, lo único que se pretende y se puede garantizar es la validez de los juicios y no su verdad, pues la formulación de juicios con pretensiones de verdad exigiría que ese ámbito que Kant ha cerrado al conocimiento pudiera conocerse; pero resulta que sobre lo que no es sensible, al igual que acerca del sujeto, no puede formularse juicio objetivo alguno: lo que está más allá de la conciencia y lo que está más allá de lo sensible, esto es, el principio que fundamentaría la unidad de la experiencia, sólo puede ser objeto de reflexión, y no de determinación.

Dado que la razón humana conoce definiendo y ampliando la determinación, cabe decir que la determinación es la forma de la finitud. La finitud se traduce en que el conocimiento sea juicio, es decir, en que lo real se diga estructurado de ese modo y no de otro. La estructura del juicio consiste en un sujeto y un predicado enlazados o sostenidos por la cópula, la cual, a su vez, es sustentada por la conciencia. En último término, pues, el juicio en tanto unidad resulta posible en virtud de la unidad de la conciencia que se expresa como el "es" del juicio. De ahí que, a la postre, la forma del juicio se corresponda con la constitución de la conciencia que conoce, resultando ser ambos, al final, la expresión del enlace. Así, por un lado, sin la unidad de la conciencia tendríamos conceptos e intuiciones sin engarzar, y a su vez, por otro lado, sin la unidad del "es" en el juicio, dispondríamos de una serie de sujetos y de predicados desvinculados entre sí. Por tanto, la finitud se traduce

141 La experiencia ha de ser una: no habría unidad de la experiencia si pudiesen aparecer sustancias nuevas, porque entonces no habría unidad del tiempo, y el tiempo es uno (*cf.* KrV, A 186/B 29). A su vez, sin algo que permanece no podríamos determinar los fenómenos como cosas u objetos en una experiencia posible (*cf.* KrV, A 110 y ss., A 182/B 225 y ss.). Con Kant lo permanente parece estar "fuera" de mí, con el idealismo lo "permanente" estará en mí.



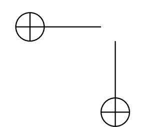


en que el conocimiento sólo pueda adoptar la forma de la conciencia o del juicio, respondiendo al siguiente esquema: intuición enlazada con concepto por medio de la cópula, o intuición enlazada con objeto por medio de la conciencia. Y al igual que no tenemos conocimiento del "es" porque no se refleja en tanto concepto o intuición, tampoco lo tenemos de la conciencia, porque no se significa como concepto o intuición. De modo que, a la postre, la finitud consiste en que el enlace sea pura y simplemente enlace, y que éste se realice en el sujeto.

La finitud significa que entre lo *a priori* y lo *a posteriori* medie el tiempo, e implica, por un lado, que la conciencia no sea en el tiempo, esto es, que no tenga pasado, ni presente, ni futuro, y a su vez, por otro lado, y sin perjuicio de lo anterior, supone que las determinaciones que la conciencia fija sí sean temporales, ya que toda determinación acontece inexorablemente en el tiempo. En la finitud radica la imposibilidad de situarse por encima del tiempo o desligarse de él, de tal suerte que, si bien la finitud supone que haya fin, éste no podrá conocerse ni decidirse. Que la razón humana sea finita significa que sólo hay determinación de objetos de la experiencia posible, de modo que todo aquello que no pueda someterse a condiciones, a saber, todo lo que no sea "en relación" puede ser objeto de reflexión, pero nunca de determinación. La finitud en Kant es solidaria de la dualidad: sujeto y objeto, concepto e intuición, se copertenecen, admitiendo la posibilidad de la unidad sólo en la forma de síntesis. Y esto es esencialmente lo que aquí se entiende por "trascendental": "trascendental" significa que la unidad que quizá se halla tras la dualidad, en tanto condición de posibilidad de que la dualidad pueda ser llevada a unidad por medio de la síntesis, pueda ser objeto de pensamiento, pero en ningún caso de conocimiento.[142] La unidad no es real sino ideal: se presenta bien como objeto de reflexión o bien como tendencia de la razón. Por consiguiente, no hay experiencia de la unidad ni hay experiencia en la unidad, pues sólo "es" lo que entabla relación, y la unidad

142 Si la unidad pudiese conocerse, entonces habría deducción o derivación a partir de ella. Lo que queda del otro lado de las condiciones de la experiencia, lo desconocido, será lo que desde el idealismo se conciba como "de–fecto" de la filosofía de Kant. *Vid.* cap. 2.1 de esta investigación.

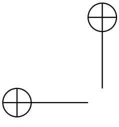




no se relaciona: está absuelta.[143] Kant admite instancias puras o depuradas, pero no absolutas: lo absoluto excluye toda relación, siendo incompatible con lo trascendental. Lo trascendental, la finitud, o la dualidad, nombran lo mismo y eluden cualquier tipo de consideración con pretensiones de verdad que remita a algo absoluto.

Uno de los rasgos esenciales de la finitud consiste en la necesidad de ir llevando todo aquello que no es Yo a unidad, y esto explica el afán por subsumir todo particular bajo universal. Pues bien, la facultad que realiza esta última operación es el Juicio, que media entre el entendimiento y la razón. Así, desde la KrV, la posibilidad de subsumir lo particular bajo lo universal de forma objetiva se atribuye al Juicio en tanto determinante, el cual opera según directrices del entendimiento y da cuenta de la naturaleza del objeto. Pero tal Juicio no es suficiente para tomar razón de la naturaleza en tanto objeto, es decir, en cuanto compendio de los fenómenos, pues no cubre la totalidad de las relaciones. De ahí que sea menester la comparecencia de "la otra cara" del Juicio, la reflexión, quien, por constituir la posibilidad de la determinación, nombra una faceta del Juicio más originaria. El Juicio en tanto reflexión aspira a alcanzar siempre la mayor unidad posible, procediendo incluso como si tal unidad, primera o última —y por consiguiente incondicionada— fuese real. Ahora bien, por medio de tal Juicio se puede presuponer una unidad, pero no afirmarla como objetiva o real: sobre una supuesta unidad incondicionada no hay juicio objetivo alguno válido. La tendencia a la unidad, que en el ámbito de lo trascendental se presentaba como la aspiración a la totalidad de las condiciones de un condicionado dado, aparecerá, por el lado de lo empírico, en la forma de una presuposición, a saber, como fin final. Si por el lado de lo trascendental la tendencia a la unidad ocasionaba una Dialéctica, por el lado de lo empírico dará lugar a una Teleología, resultando que ni una ni otra constituyen conocimiento objetivo alguno.

143 El sistema es realizable si la unidad deviene principio de la experiencia; y sólo hay conocimiento de la unidad si ésta deviene experiencia, a saber, si puede convertirse, de algún modo, en objeto. (Aquí, en cierto modo, toparíamos con el *Geist* de Schelling.)



## 1.6. La unidad de lo empírico

### 1.6.1. La naturaleza como con–posición

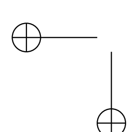
En el ámbito de lo trascendental se estableció como principio que las condiciones de posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia.[144] Todas aquellas condiciones convergían en un último punto, a saber, la conciencia, que no era incondicionada ni condicionada, sino no–condicionada, revelándose, además, como unidad "en" lo trascendental, y no "de" lo trascendental.[145] Considerando, pues, que hay una unidad "en" el ámbito de lo trascendental, cabe pensar que quizá también la haya "en" el ámbito de lo empírico, y tal vez no sólo eso, sino que la misma investigación trascendental no sea posible sin presuponerla.[146] En el ámbito trascendental el Yo se presentaba como posición en tanto autoposición espontánea, siendo posición si y sólo si había al mismo tiempo otra posición; ésta, por su parte, no acontecía como autoposición, sino que consistía en un ser "puesto con" el Yo que a su vez funcionaba como supuesto. En otras palabras, en el ámbito de lo trascendental se constataba que la constitución de la conciencia, en tanto posibilidad de enlace y posibilidad de fijación de lo enlazado, exigía "algo" que enlazar, y "este algo" recibía

144 *Vid. supra*, p. 45 y p. 46 n. 49.

145 La conciencia está condicionada, porque se asienta, o se enraiza, en la medida en que hay "otras cosas" que no son ella, pero esto no significa que sea condicionada: está condicionada, pero no es condicionada. En vez de afirmar con Kant que es incondicionada (KrV, B 401), se reconocerá aquí como "no–condicionada" para mantener el paralelismo con lo no–sensible (que reemplaza a lo antaño "suprasensible"). *Vid.* tb. *supra*, p. 52 n. 65, e *infra*, p. 86 n. 171.

146 *Cf.* KU, intr. XXXII y ss. La unidad de lo trascendental remite a la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, o la posibilidad del enlace sin recurrir a la experiencia. El problema de lo empírico es el problema del enlace con relación a lo infinito. La dificultad reside en lo contingente, pues lo necesario ya ha quedado establecido *a priori* (*cf.* KU, intr. XXIII; KU, 335 y ss.).





el nombre de objeto. Pues bien, al compendio (*In–begriff*) de todo lo que puede ser enlazado en concepto,[147] a saber, al compendio de todos los objetos de los sentidos o de todos los objetos de experiencia posible se le da el nombre de naturaleza.[148] Ella, se presentará, a la postre, como composición y oposición, e incluso como presuposición, pero a diferencia de la conciencia, no consistirá en auto–posición.[149]

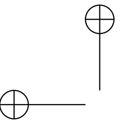
Naturaleza y Yo son en la medida en que acontecen al mismo tiempo; ambas nombran posiciones, pero dado que sólo Yo se revela como autoposición, toda otra posición ha de ser comprendida como con–posición, la cual, por otro lado, será percibida como oposición. La naturaleza es "puesta con" su condición de posibilidad última, la conciencia, y al mismo tiempo es compuesta por ella en tanto compendio de todos los objetos de experiencia posible, es decir, en cuanto resultado del conjunto de síntesis que configura fenómenos y determina sus relaciones bajo leyes. Así pues, la naturaleza se constituye como una ordenación de lo diverso–heterogéneo hecha desde la conciencia. Ahora bien, considerando que lo diverso–heterogéneo es indeterminado y su posibilidad parece infinita, no parece haber garantía alguna desde lo *a priori* de que tal infinitud pueda ser determinada. Así pues, el problema, en última instancia, no reside en lo universal y necesario, fijado desde la unidad de la conciencia, sino en cómo proceder con lo particular y contingente que se presenta en la experiencia, dado que en eso consiste precisamente el conocimiento, en llevar lo particular a universal y lo contingente a necesidad.

Es inevitable preguntarse qué es lo que nos impele a proseguir las investigaciones en el ámbito de la naturaleza, y tal vez este "qué" no consista sino

147 Sobre "otros compendios" en Kant, *vid. supra*, p. 51 n. 64.

148 "Natur, adjektive (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem innern Prinzip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur, sustantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen." (KrV, A 418–419/B 446 y ss., nota). Sólo de la primera hay conocimiento verdadero (*vid.* tb. KrV, B 163).

149 La naturaleza con Schelling no será sólo composición, sino también autoposición (y autoproducción), porque es sujeto: porque es el principio. *Cf.* Leyte 1996, pp. 42 y ss.




en la esperanza de alcanzar la unidad de lo diverso–heterogéneo.[150] Tal unidad funciona como presupuesto:[151] la naturaleza se comprende como presuposición en la medida en que es composición, a saber, en tanto que el enlace presume, en último término, la homogeneidad. Sólo desde el postulado de la unidad de los objetos de la experiencia podemos explicar la pretensión de aumentar el conocimiento, es decir, de ampliar la determinación o la definición. En el conocimiento está operando la hipótesis de la naturaleza entendida no sólo como compendio, sino también como unidad, pues tanto la razón como el entendimiento buscan la homogeneidad, la continuidad en la naturaleza: tienden a unidad. De modo que si en el ámbito de lo trascendental las condiciones de posibilidad del conocimiento apuntaban hacia una unidad, resulta que en el ámbito de lo empírico las condiciones de posibilidad de la ampliación del conocimiento parecen presuponerla. Por consiguiente, la conciencia que conoce parte siempre de una supuesta unidad de la naturaleza, pero tal unidad, en principio, es presupuesta o postulada de acuerdo con el entendimiento, y no con la razón. Dicho de otro modo, la naturaleza, en tanto unidad de lo condicionado, no se identifica con la idea de mundo de la razón, es decir, con la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. Si consideramos que toda síntesis comporta una condición, lo condicionado, y el concepto que resulta de la unión de ambos,[152] entonces resulta que la idea de mundo se correspondería con la unidad incondicionada de las condiciones; la naturaleza, en cambio, no comparece como unidad incondicionada, sino como unidad condicionada de lo condicionado; la naturaleza no es idea, ni concepto, ni tampoco intuición: es un compendio.

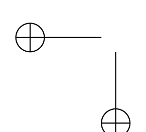
La razón tiende inevitablemente a lo incondicionado, tanto por el lado de las condiciones (trascendental) como por el de lo condicionado (empírico).

150 *Cf.* KU, 1ª intr. H 13, intr. XXIII.

151 Y esta presuposición define la tarea de la KU, pero ya estaba presente en el apéndice a la TD de la KrV. La referencia a la unidad como conformidad a fin aparece en el marco de la especulación. La tendencia a la unidad es la aspiración a lo incondicionado por parte de la razón; por parte del entendimiento, la tendencia a la unidad es la aspiración al sistema en tanto unidad de conocimientos. Por su parte, la razón exige una unidad racional pura *a priori*, pero no una unidad racional empírica *a priori* (KrV, A 475/B 503).

152 *Vid. supra*, p. 60 n. 86, los requisitos de la unidad sintética.



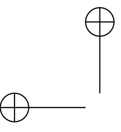


En el marco de lo trascendental, esta tendencia se evidencia en la pretensión de alcanzar la unidad de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado. En el ámbito de lo empírico, la propensión a la unidad se manifiesta en la necesidad de una unidad de todo condicionado posible, lo cual se traduce en la exigencia de que todo fenómeno pueda conformarse según leyes. Considerando que según leyes trascendentales la naturaleza podría considerarse sistema, no parece excesivamente aventurado pensar que tal vez la validez del enlace *a priori* podría llegar a extenderse a toda experiencia posible.[153] Ahora bien, la construcción o proyección de la determinación desde lo trascendental no es lo suficientemente potente para considerar a la naturaleza como un sistema desde el punto de vista de las leyes empíricas. Dicho de otro modo, la potencialidad del enlace *a priori* no alcanza a dar razón de todo aquello que se presenta *a posteriori*: tal enlace es válido, pero insuficiente. El entendimiento proporciona el enlace causal como modo de relacionar distintos fenómenos en el tiempo, de suerte que, con tal enlace, se sigue la serie de causas y efectos hacia delante, en tanto *Progressus*, generándose así explicaciones de tipo mecánico. Por consiguiente, tal proceder da lugar a series o secuencias, pero no registra la posible reciprocidad o interacción entre los miembros de aquéllas,[154] y de ahí que se le atribuya al entendimiento cierto grado de incompetencia a la hora de dar cuenta de determinados componentes de la naturaleza como los productos vivos u organismos. En lo que concierne a los seres vivos u organizados, sucede además que no sólo se advierte en ellos movimiento, sino también un proceso que parece remitir a una fuerza conformadora.[155] Los organismos presentan cierto grado de autonomía, pareciendo tener su principio y su fin en sí mismos: son "todos" subsistentes,

153 KtU, *passim*; en particular *vid.* 1ª intr. H 14 y ss.

154 Es decir, no documentaría una posible "simultaneidad".

155 "Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß eine Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besizt in sich bildende Kraft, [...] also eine sich fortplanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann." (KU, 292–293). Reparar en *Kraft, Urteilskraft, Einbildungskraft, Grundkraft* (KrV, A 649/B 677), y en la referencia a la *Kraft* en la "Segunda analogía" de la experiencia, vinculada a la sustancia (*cf.* KrV, A 204/B 249 y ss.).



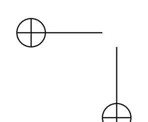
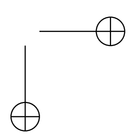


pequeñas consistencias o sistemas que se organizan.[156] La explicación causal del entendimiento, por tanto, ni agota la complejidad del organismo, ni da cuenta de la contingencia que se aprecia en él, pues al fijar la vida como producto, impide que pueda ser reconocida en tanto actividad. En suma, el mecanicismo resulta insuficiente para explicar el proceso dinámico que se advierte en los organismos.

La razón lleva a cabo otro tipo de enlace diferente al del entendimiento;[157] su singularidad se cifra en que no es un enlace de tipo unidireccional, sino bidireccional: implica un hacia delante y un hacia atrás en las causas y efectos, y por consiguiente presupone, a la vez que asienta, la "dependencia" recíproca (sistema). Tal enlace une partiendo de la consideración de que las cosas son simultáneamente causa y efecto, de modo que, siendo así, todo parecería atender a un fin y tener lugar en el sistema, y como sistema, resultando que aquello que se manifiesta como contingente sería, en verdad, necesario. Si lo anterior se demostrase como cierto, esto es, si la totalidad fuese conforme a fin, entonces el todo estaría determinando cada una de las partes de antemano, es decir, *a priori*.[158] Pero frente a una propuesta de tal alcance topamos de nuevo con la limitación del entendimiento: es discursivo;[159] el entendimiento goza de una estructura de tipo analítico–universal, es decir, va de las partes al todo enlazando (*verbinden*),[160] de modo que el todo es el fin. Su estructura no es de carácter sintético–universal, es decir, no procede del todo a las partes, dividiendo (*einteilen*), caso en el que el fin sería ciertamente fin, pero sobre todo sería principio. Ahora bien, la determinación en el ámbito empírico ha de ser posible y exige la subsunción de lo particular bajo lo universal; la facultad que realiza la subsunción es el Juicio, pero como para tal propósito no dispone de un principio del entendimiento, ha de proporcionárselo a sí mismo. Mas, al no ser un principio facilitado por

156 Sobre el organismo, *cf.* KU, 286, 290 y ss., 292 y ss.
157 *Cf.* KU, 289 y ss.
158 *Cf.* KU, 290 y ss.
159 *Cf.* KU, 347 y ss., y 343–344.
160 KU, 349 y ss.



el entendimiento, no posee validez objetiva sino subjetiva y, en consecuencia, no puede afirmarse partiendo de él que la naturaleza conforma un sistema.[161]

En Kant, la determinación da cuenta de la naturaleza del objeto, pero no del objeto en tanto naturaleza, por tanto, es válida para la constitución del objeto, pero no para el compendio de los fenómenos en tanto objeto. En otros términos, el entendimiento satisface la constitución del fenómeno, pero no la relación de los fenómenos entre sí en toda su complejidad. Además, los correlatos de aquéllos no son sólo objetos, sino también productos, es decir, objetos que no se presentan únicamente como opuestos, sino, en cierto modo todavía por definir, en tanto puestos;[162] de ellos, y en particular, del proceso dinámico que los genera, tampoco puede dar razón el entendimiento, ya que no se plantea como problema ni el principio ni el fin de su génesis. En el conocimiento de la naturaleza en cuanto objeto no se procede desde arriba hacia abajo, determinando, sino desde abajo hacia arriba, reflexionando;[163] en el primero de los casos, en la determinación, se subsume lo particular bajo un universal, mientras que en el segundo de ellos, en la reflexión, ha de buscarse el universal que haga justicia a lo particular. Dado que no hay determinación para la naturaleza, el Juicio reflexionante se da a sí mismo un principio universal–subjetivo,[164] a saber, la conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*). Tal principio es subjetivo y válido para todo sujeto, y no obstante, se asume "como si" fuese objetivo. Esta máxima permite pensar la naturaleza no sólo como compendio, sino también como unidad,[165] de tal suerte que, al cabo, "conformidad a fin" será el nombre que reciba el enlace de los fe-

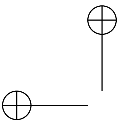
161 *Cf.* KrV, A 686/B 714 y ss., A 692/B 784 y ss.; KU, 300.

162 Objeto es una determinación que se refiere a una cosa cualquiera, sin más. El producto es un objeto que surge como resultado de un proceso o de una actividad. A lo que se apunta con la afirmación de que ciertos objetos sean, no sólo opuestos, sino también puestos, es a una posible creación o autoposición, algo que por otra parte sería un pensamiento posible, pero no un conocimiento en Kant.

163 *Cf.* KU, 354 y ss.

164 *Cf.* KU, intr. VII y ss. Traducimos *Zweckmäßigkeit* por "conformidad a fin"; repárese en su parentesco con: afinidad, finitud, definición.

165 Es decir, no como una unidad–fundamento sino como una unidad proyectada o construida. Esta posibilidad es abierta ya al final de la "Dialéctica trascendental" (*vid.* KrV, A 646/675 y ss., A 692/B 720 y ss.).




nómenos de la naturaleza, revelándose como un principio trascendental y no metafísico.[166] Así pues, desde la perspectiva que brinda tal principio, las leyes particulares de la experiencia se concebirían como especificaciones de las leyes generales y universales de la naturaleza.[167]

En la KrV Kant remitía a una raíz que no sólo resultaba desconocida, sino que no podía conocerse bajo ningún concepto.[168] Kant había registrado, además, una unidad que tampoco podía ser conocida pero sí respondía a un nombre, conciencia, y sostenía las condiciones de posibilidad del conocimiento. A su vez, ninguna de ellas era susceptible de erigirse en principio. Hasta el momento, por tanto, tenemos, por un lado, una raíz que designa el origen de la dualidad sensibilidad–entendimiento que atraviesa lo trascendental y, por otro lado, una unidad en lo trascendental que no oficia de principio. En la KtU, por su parte, Kant se refiere a la unidad como máxima, presentándola como un principio subjetivo que convive con el principio objetivo de la causalidad por mecanicismo;[169] de suerte que, dado que los dos principios se asumen como válidos, es lógico pensar en la posibilidad de una unificación (*Vereinigung*) de ambos. Ésta, sin embargo, resulta problemática porque no sabemos cómo acontecería ni en qué ámbito, pues el supuesto principio o fundamento de la unidad de la naturaleza que permitiría determinar la relación de ambos principios, quedaría del otro lado de lo sensible, en lo suprasensible,[170] sucediendo que, precisamente, tal tránsito de lo sensible

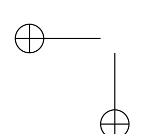
166 KU, intr. XXIX y ss.

167 *Cf.* KU, intr. XXXVII, 1ª intr. H 18 y ss.

168 *Vid. supra*, cap. 1.2 de la presente investigación. Según la KrV–A, la raíz sería eso de lo que unidad y pluralidad son caras. Según la KrV–B, la raíz sería una unidad que se proyecta desde fuera. La raíz común podría corresponderse con lo suprasensible (*Übersinnliche*), o mejor, con lo no–sensible (*Nicht–sinnliche*). El "acaso" o "quizá" (*vielleicht*) no se refiere a "desconocida" sino a raíz: quizá la haya, pero de lo que no parece haber duda, es de que resulta desconocida. Raíz común o incondicionado, por un lado, e incondicionado por el otro, acabarán por ser lo mismo con Schelling.

169 KU, 314 y ss.

170 *Cf.* KU, 357: "Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in das, was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischer Naturvorstellung) liegt, von dieser aber den Grund enthält, d. i. ins Übersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf gezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines

a lo suprasensible no puede ser efectuado porque no ha sido autorizado por Kant.[171] Ahora bien, lo suprasensible en Kant se llama incondicionado, y si bien se califica de ilusión desde el punto de vista teórico, no sucede así desde el punto de vista práctico. Sí hay un incondicionado, y no es suprasensible, sino no–sensible: la ley moral.[172]

No hay determinación para lo incondicionado, sea éste principio, fin, o ambas cosas. Si por el lado de las condiciones de posibilidad, lo incondicionado provoca una "Dialéctica" o "Lógica de la ilusión", por el lado de lo condicionado da lugar a una "Teleología", que tampoco se consolida como ciencia.[173] Hay incondicionado por un lado y por el otro, pero como incondicionado sólo puede haber uno, quizá ambos designen "lo mismo", resultando entonces que este "lo mismo" habría sido contemplado desde perspectivas diferentes. Sea como fuere, lo importante es tener presente que tanto las ideas de la razón en la KrV como la idea de fin final en la KtU, tienen un valor regulativo y no constitutivo, y por ello no fundamentan sistema alguno. En suma, y recapitulando *grosso modo* lo hasta ahora expuesto, resulta que disponemos de una unidad de lo formal sostenida por la conciencia, y de una unidad de lo material o de lo existente definida como naturaleza sostenida por la reflexión.[174] Si la conciencia fuese reflexión o la reflexión fuese conciencia,

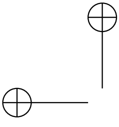
Grundes haben können,…"; KU, 358: "Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits, und der teleologischen *Abteilung* anderseits das Übersinnliche welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen". Véase. tb. KU, 453 y ss. El problema es articular la unidad por el lado de lo condicionado y por el de las condiciones.

171 KU, 357 y ss., 374 y ss. *Cf.* KU, intr. B XIX e intr. B LIII y ss. (en torno a *das Übersinnliche in den Subjekt*) con KU, 453 y ss.: "weil zur Bestimmung der Ideen des Übersinnlichen für uns da kein Stoff da ist, […] also ohne aller Bestimmung derselben nichts mehr als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte".

172 *Cf.* KU, 398 y ss, 421, 423, 429.

173 La teleología sería una reflexión de la libertad sobre la causalidad natural; *vid.* Duque 1998, p. 127, n. 228.

174 "Die Natur stimmt notwendiger Weise nicht bloß in Ansehug ihrer transzendentalen Gesetze mit unsere Verstande sondern auch in ihren empirischen Gesetzen mit der Urteilskraft…" (KU, 1ª intr. H 39); "Allein nun soll sie [die Natur, N. de la A.], als Objekt einer teleologischen Beurteilung auch mit der Vernunft nach Begriffen, den





siendo ambos principio y final, entonces sería acertado anunciar un sistema de la experiencia, mas éste no es posible en Kant, pues: sí se registra una unidad en lo trascendental —la conciencia—, que sostiene todas las condiciones de posibilidad, así como una unidad subjetiva en lo empírico —la naturaleza—, en la que se sostiene todo condicionado dado, pero no la unidad de lo trascendental y de lo empírico. Por consiguiente, el planteamiento de Kant no funda un sistema de la experiencia, ni de lo trascendental, ni tampoco un sistema de lo empírico.

## 1.6.2. Infinitud y reflexión

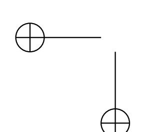
No hay un sistema de lo empírico porque el tránsito del compendio a la unidad como principio se realiza en el sujeto en tanto reflexión, pero no se cumple en cuanto determinación objetiva.[175] A diferencia del entendimiento y la razón, cuyos principios están enfocados al objeto, el principio del Juicio se orienta al sujeto, definiendo el modo en el que ha de proceder en la investigación.[176] Ahora bien, en el ámbito del conocimiento quien legisla es el entendimiento, de manera que, como sólo puede imponer *a priori* a los fenómenos leyes en las que se basa la naturaleza en general, en tanto legalidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, y como a partir de aquellas leyes no es posible dar cuenta de las leyes particulares de la naturaleza, entonces el Juicio tiene que darse a sí mismo un principio para poder subsumir lo particular bajo lo universal. Pues bien, este principio que tomará de la razón consiste, en último término, en la presuposición de una unidad bajo la cual será posible subsumir todo condicionado dado. Considerando que entonces tal unidad se concebiría al modo de la razón, a saber, en tanto una unidad absoluta o incondicionada, y no al modo del entendimiento, a saber, como una unidad que, en cuanto resultado de una síntesis, es condicionada, puede decirse que el Juicio se sitúa cerca del entendimiento en la primera *Crítica*,

sie sich von einen Zwecken macht, als ihrer Kausalität nach übereinstimmend gedacht werden" (KU, 1ª intr H 39).

175 Es decir, se realiza por medio del Juicio; *cf.* KU, 1ª intr. H 59, H 61, intr. LIV y ss.

176 KU, 1ª intr. H 21. La conformidad a fin es la condición de posibilidad de la unidad (proyectada–regulativa), propia de la razón (*vid.* KrV, A 647/B 675).





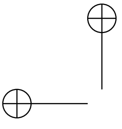
y se acerca en mayor medida a la razón en la tercera. Por tanto, el Juicio se ubica dentro de los lindes de la finitud y de lo condicionado en la KrV, y se desliza en la esfera de la infinitud y de lo incondicionado en la KU.[177]

En la KrV, la investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la universalidad y necesidad pone al descubierto un entramado de formas *a priori* sin las cuales no es posible determinación alguna, de manera que, al cabo, lo *a priori* acaba siendo aquello que define los contornos de la finitud. En la KtU Kant se ocupa de la infinitud de lo particular y contingente —o, *grosso modo*, de lo *a posteriori*—, y su pretensión será resolver el problema de la relación que mantienen los fenómenos entre sí, habida cuenta de que la infinitud de lo particular y contingente desborda, de algún modo, lo establecido *a priori*. Pues bien, será la facultad del Juicio reflexionante quien asumirá la tarea de recorrer la infinitud, regularla e intentar ordenarla como finitud o determinación, a fin de que lo particular vaya siendo llevado a universalidad.[178] La reflexión procederá determinando lo no determinado, limitando lo no limitado, confinando lo, en principio, infinito, "como si" fuese conforme a fin; y así, a diferencia del juicio determinante que esquematizaba según los principios del entendimiento, el juicio reflexionante juzgará la naturaleza técnicamente, a saber, como si fuese arte y en ella se procediese conforme a concepto.[179] De modo que al final, la reflexión, al compensar la limitación del entendimiento por medio de su principio, además de posibilitar la investigación sobre la naturaleza, la promoverá. Ahora bien, ciertamente en la reflexión reside la posibilidad de la determinación, y así mismo, en cuanto posibilidad, aspira a realizarse como tal, pero no obstante, resulta esencial en el planteamiento de Kant que la reflexión no siempre se consume como determinación.

177 Sobre el Juicio y sus facetas, véase KU, intr. XXV y ss. Sobre el Juicio reflexionante como Juicio teleológico, *Vid.* KU, intr. LII; KU, 311. Sobre el Juicio como *Mittelglied, vid.* KU, intr. V y ss., intr. XXIV, y *vid.* tb. *supra*, n. 19 de la presente investigación.

178 Si la KU es "lo presupuesto" se debe a que tematiza la articulación de lo particular y lo universal. Se trata de dar cuenta del momento en el que se "abstrae" de lo particular en aras de lo universal, y esto se realiza como esquema. La KrV es una ontología que surge de la reflexión sobre el objeto, siendo precisamente el horizonte de la KtU, tanto la naturaleza del objeto, como la naturaleza en tanto objeto.

179 *Cf.* KU, 189; KU, 1ª intr H 6, H 9, H 24 y ss., H 38 y ss.





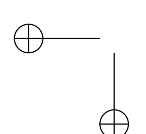
A tenor de lo visto hasta el momento tenemos, por un lado, que en el planteamiento de Kant se reconocen dos "usos" o dimensiones del Juicio, de igual modo que dos eran también los usos de la razón; y además, por otro lado, resulta que el Juicio constituye una única facultad, por lo que cabe pensar que una de las dos dimensiones que presenta será más originaria que la otra. Esta no puede ser otra que la reflexionante, dado que, tal y como se ha señalado, es condición de posibilidad de la determinación y, por consiguiente, la "precede". La reflexión busca la regla de unidad para subsumir lo particular bajo lo universal, o si queremos, la intuición bajo el concepto,[180] es decir, busca aquello definido o "finito" en virtud de lo cual resulta posible subsumir lo indefinido o "infinito". Por tanto, puede decirse que ella es, en última instancia, el lugar de tránsito de lo infinito a lo finito, de modo que, en consecuencia, su principio —la conformidad a fin— constituiría el punto sobre el cual bascularían finitud e infinitud. A su vez, dado que la reflexión es la posibilidad de la determinación, no parece excesivamente aventurado pensar que incluso su principio, en tanto fondo de toda determinación posible, estuviese operando de algún modo *a priori*. Si esto fuese así, la unidad que se postula por medio de la conformidad a fin constituiría entonces el fondo sobre el que se descubrirían los conceptos puros del entendimiento y del sistema de todos sus principios.[181] Ahora bien, tal hipótesis tendrá siempre un valor regulativo, nunca constitutivo, ya que el tránsito de la infinitud a la finitud en Kant, por acontecer en el ámbito de la reflexión, es de carácter subjetivo y, por consiguiente, nunca constituirá conocimiento objetivo alguno.[182]

180 Parece que aquí se adivina a Hegel: la reflexión busca la unidad, y la unidad no es sino la autoconciencia que ha de poder expresarse a sí misma, para sí, por medio del concepto.

181 En cierto modo esto nos acerca a Fichte: el fin se revelaría como el principio; la ley moral, constatación de la libertad, es la condición de posibilidad tanto del conocimiento como de la decisión.

182 KU, intr. VII; KU 300–301, 329 y ss.





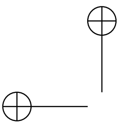
Fin nombra la posibilidad de una unidad por el lado de lo empírico y, por consiguiente, una unidad de tipo regulativo, no constitutivo.[183] Fin significa el objeto de un concepto en tanto que el concepto opera como su causa, es decir, como la base real de su posibilidad, sea de su forma o de su existencia.[184] La conformidad a fin es un concepto que implica la consideración de un entendimiento, o de una voluntad, o incluso de una fuerza productiva, que ha hecho la naturaleza conforme a concepto.[185] De suerte que, a la postre, la conformidad a fin remarcaría la contingencia en su pretensión por superarla, pues si todo pudiese ser determinado *a priori*, todo sería universal y necesario, y ciertamente no habría pensamiento, sino conocimiento y, por lo tanto, no habría libertad. Así pues, la contingencia garantiza la existencia de un margen de acción: abre la posibilidad a la libertad, a lo que no es necesidad, ya que si todo fuese universal y necesario, nada quedaría fuera de lo común del concepto; pero esto no ocurre, de modo que, al igual que no hay concepto para toda intuición, tampoco hay intuición para todo concepto. En efecto, ni hay intuición para la conformidad a fin, ni ésta conforma intuición alguna, y dado que no constituye un principio objetivo, resulta que no existe forma alguna de asegurar que la articulación de lo universal y lo particular en su totalidad pueda ser efectuada con éxito. Por tanto, la imposibilidad de una resolución satisfactoria del problema de lo particular y de lo universal radica en la constitución de nuestra facultad de conocer y, en última instancia, en la dualidad intuición–concepto.[186] Tal dualidad, pilar de la filosofía kantiana, no existiría para un entendimiento intuitivo, ya que para él no habría otros

183 Si la conformidad a fin no sólo refiriese una unidad proyectada, sino también constitutiva, sería la unidad en la que se fundamentaría la KrV, pues en ella se unificarían lo *a priori* y lo *a posteriori*, lo universal y lo particular.

184 KU, 32. Otros modos de definir "fin" se localizan en KU, 1ª intr. H 38, intr. XXVIII; KU, 45, 46 (*was das Ding sein soll*). Por otro lado, la facultad de los fines (*Vermögen der Zwecke*) es la voluntad (KU, 133). "Fin" supone causalidad en una causa que tiene la facultad de proceder según conceptos, o voluntad (*Vermögen zu wirken durch Begriffe*; KU, 38 ), es decir, según fines (*Vermögen nach Zwecke zu handeln*; KU, 285).

185 Es decir, sería fruto de una causalidad que opera según fines, *cf.* KU, 317; *vid.* nota anterior, y tb. KU, intr. B XXVII y ss.

186 A partir de ella surgen las restantes dualidades: sensibilidad–entendimiento, sentido interno–apercepción, particular–general, filosofía teórica–filosofía práctica, etc.





objetos que los reales.[187] Si en la KrV la facultad que se asociaba a la unidad era la intuición intelectual, es decir, no–sensible, resulta que ahora, en la KtU, Kant señala que sólo con un entendimiento intuitivo, es decir, no discursivo, sería posible saber del fundamento de lo sensible.[188] Tal entendimiento se definiría como un entendimiento arquitectónico, que no reflejaría lo dado, sino que lo habría producido o creado por sí mismo, reconociéndose como causa o fundamento del mundo.[189]

Un producto puede considerarse fin de la naturaleza en atención a su forma o a su existencia.[190] En el primero de los casos, la conformidad a fin remite a la constitución del objeto, describiendo una relación de tipo interno;[191] en el segundo caso, en cambio, define una relación de tipo externo, a saber, aquélla que mantiene la cosa, según su existencia, con otras cosas o productos de la naturaleza. Ahora bien, para saber si la existencia de cierta cosa constituye un fin de la naturaleza sería preciso averiguar qué fin persiguen las cosas en ésta, es decir, habría que determinar cuál es el fin último en la naturaleza, y para ello, a su vez, resultaría necesario conocer el fin de la existencia de la naturaleza, a saber, el fin final.[192] Éste no podría ser producido por ella ni pertenecerle, porque designaría un fin que no se estaría sometido a condición alguna, es decir, nombraría aquel fin que se encontraría detrás de todos los fines condicionados de la naturaleza. Por consiguiente, el fin final sería incondicionado, y en cuanto tal, no se ubicaría en la esfera de lo sensi-

187 *Cf.* KU, 340. Para un entendimiento intuitivo no habría ideas de la razón, pues todo lo que se halla en él poseería realidad.

188 *Cf.* KU 345 y ss., 348 y ss., 354 y ss., 372 y ss., 424, 432 y ss., 472, etc. Kant se refiere a la posibilidad de otro entendimiento que no sea discursivo (*höher Verstand*, *höchster Architekt*, etc.).

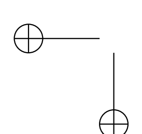
189 KU, 337 y ss. Tal entendimiento sería el de un ser divino: Dios como autor inteligible del mundo, como causa moral de él. Por consiguiente, Dios se comprenderá como entendimiento, pero sobre todo como voluntad. Todo ello explica que Dios, en tanto idea, se convierta en postulado. *Cf.* KU, 433 y ss., 435 y ss.

190 *Cf.* KU, 379 y ss.

191 *Cf.* con las formas de entender "absoluto" en KrV, A 324/B 381 y ss.

192 *Cf.* KU, 299. "Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" (KU, 396). Sobre todas las modalidades del "fin": KU, 379–388 (§ 82), 388–396 (§ 83). Véase tb. KU, 402.





ble, ni tampoco en el ámbito de lo suprasensible de la metafísica tradicional, porque éste ya no existe:[193] se localizaría en un ámbito no–sensible.[194]

Dado que la reflexión en torno al fin final acaba exigiendo un fundamento incondicionado, puede afirmarse que gracias a aquélla se ha ganado una perspectiva por encima de lo sensible, ya que si el fin final no pertenece al ámbito de la naturaleza, habrá de buscarse en la esfera en donde se presenta lo incondicionado: en la razón;[195] ella abre la esfera de lo no–sensible, en la cual lo único verdaderamente incondicionado y real es la ley moral.[196] La ley moral legisla incondicionalmente, a saber, se fija como fin sin condición, por consiguiente —y llevando la reflexión hasta sus últimas consecuencias—, resultaría que el fin final al que la naturaleza estaría sometida teleológicamente se reconocería en el hombre en tanto ser moral.[197] En efecto, dado que es en el hombre en donde cohabitan lo sensible y lo no–sensible, la reunificación de la causalidad por el mecanicismo y por el finalismo acontecería en la causalidad por la libertad del hombre.[198] Así pues, la naturaleza se concebiría como el ámbito en el que la causalidad incondicionada del hombre se

193 Reflexiónese, desde lo ganado hasta aquí, sobre la nota de Kant en KrV, B 396, que parafraseamos de forma resumida: la investigación propia de la metafísica se reduce a tres ideas ("Dios, libertad e inmortalidad"); el conocimiento de estas ideas supondría que la teología, la moral y la religión, y en definitiva, los fines supremos de nuestra existencia, etc. dependerían tan sólo de la facultad especulativa de la razón.

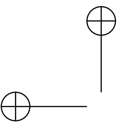
194 KU, 453. O, matizamos la afirmación, no sólo se "hallaría en", sino que incluso constituiría el ámbito suprasensible.

195 *Cf.* KU, 430. El fin final y la misma idea de él sólo puede ser buscado en la razón; el fin final es un concepto de la razón práctica (KU, 432).

196 *Cf.* KU, 437; *cf.* KrV, B 425.

197 El hombre sería el último fin de la naturaleza (KU, 398 y ss.). Kant define al hombre como aquello que tiene el fin de su existencia en sí mismo, aquello que puede determinar sus propios fines por la razón (KU, 55–56; *vid.* tb. KU, 398). Por su parte, la naturaleza se organizaría y se consolidaría como un sistema de fines (*cf.* KU, 300 y ss., 349 y ss); el primer fin de la naturaleza sería la felicidad, y el segundo, la cultura (*cf.* KU, 388).

198 Con relación a esta cuestión señalamos de acuerdo con Duque 1998, p. 127, que la conexión entre la necesidad mecánica de la naturaleza (según la primera *Crítica*) y la libertad del ser racional moral (según la segunda *Crítica*) habría sido anticipada, al final de la "Analítica" (*vid.* KrV, A 260/B 316 y ss.) y al final de la "Dialéctica" (*vid.* KrV 642/670 y ss.), en sendos apéndices.





manifiesta, surgiendo en tanto producto de tal causalidad lo que llamamos cultura o historia, las cuales, a su vez, constituirían una segunda naturaleza del hombre, que, en cierto modo, sería la primigenia.[199] De manera que, a la postre, no sólo habría un tránsito de lo no–sensible a lo sensible, ya que no a la inversa, sino que la naturaleza existiría para la realización de la ley moral sobre la tierra.[200]

Kant parece tender a restituir al hombre al ámbito de la unidad por medio de la primacía de lo práctico. Lo práctico, siendo uno de los miembros de la dualidad, se identificaría a su vez con el origen o la unidad de la dualidad. Si la dualidad intuición–concepto es solidaria de la dualidad teórico–práctico,[201] resulta que en la KrV la tendencia a la unidad apunta al concepto o a la idea,[202] y en la KU a la razón práctica. Pero entonces la razón práctica no designaría exactamente lo práctico, es decir, no se correspondería solamente con uno de los miembros de la dualidad. Si lo que presentamos aquí como reflexión fuese determinación, no sólo habríamos desterrado la metafísica del ámbito teórico, sino que ésta sólo sería posible desde lo práctico:[203] desde una ética (o una teología moral). En cierto modo, habríamos abandonado la filosofía concebida como metafísica para entrar en el sistema, dado que dispondríamos del principio. Habría principio y fin: el hombre en tanto ser moral, de tal suerte que, en última instancia, lo moral acabaría dando sentido a la historia.

Para Kant todo ello es objeto de reflexión y no de determinación, aunque ciertamente tal reflexión aspira a consumarse como determinación. Si la determinación concierne a la conciencia, y por otro lado, desde la conformidad a fin, remite a la reflexión, no resultaría del todo descabellado pensar que "reflexión" bien pudiera acabar siendo otro nombre para la autoconciencia: para la conciencia de sí como ser moral, esto es, como ser bajo leyes mora-

199 *Cf.* KU, 126: "...und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetzte kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns selbst, was den Grund dieser Gesetztgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können."

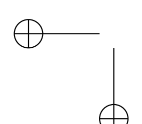
200 *Cf.* KU, 398 y ss., 413 y ss., 421 y ss., 473 y ss.

201 *Vid. supra*, p. 45 n. 48.

202 Esta aseveración ha de ser completada con lo afirmado en la nota 207.

203 *Cf.* KrV, A 756/B 784, A 798/B 826–A820/B 848; KU 394.



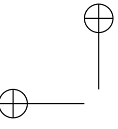


les. Si la reflexión se constituyese como determinación objetiva, entonces lo incondicionado se erigiría en principio tanto de lo trascendental como de lo empírico y, por consiguiente, de lo real. En el caso de que la conformidad a fin se consolidase como principio objetivo, y el fin pudiese ser conocido, entonces podría deducirse todo lo real a partir de él, a la vez que tendería a él. El principio se evidenciaría como fundamento y causa, pero también como consecuencia y efecto: sería principio y fin; lo real se constituiría como sistema, y tanto la conciencia como la naturaleza, tendrían que poder derivarse de él. Lo real coincidiría con lo posible y lo posible con lo real,[204] de tal suerte que, a la postre, lo real sería racional y lo racional sería real. Pero Kant no admite que haya conocimiento de lo incondicionado: no existe determinación alguna para aquello que podría constituir el fundamento. El fundamento o sustrato de la naturaleza resulta desconocido, al igual que desconocido es el fundamento o sustrato de nuestras representaciones.[205] En Kant no hay principio, ni unidad de la intuición y del concepto, ni tampoco de la razón teórica y la razón práctica. En efecto, no hay unidad, sino en todo caso, tendencia a la unidad;[206] una tendencia que proporciona cierto relajamiento ante la tensión que se experimenta en la dualidad.

204 *Vid*. KU, 339–345 (§ 76). La distinción entre posibilidad y realidad se debe a la diferencia entre entendimiento y razón; ésta no tendría lugar si la razón fuese sensible (*cf.* KrV, A 75/B 100, nota).

205 *Cf.* KU, 357, 367, 374; *cf.* con la breve referencia a la "cosa en sí" en KU, intr. XVIII y en KU, 352 (*als Substrat*).

206 Es decir, la unidad se postula (*vid.* KrV, A 508/B 536 y ss.).



## 1.7. El idealismo como tránsito: el principio como problema

La reflexión nos brinda la oportunidad de elaborar una interpretación de la experiencia en términos de unidad. Presentamos tal interpretación de forma sintética en las líneas que siguen, junto con una breve recapitulación de lo ganado hasta ahora.[207] Retomemos el discurso, pues, considerando que el hombre se halla ante dos dominios, naturaleza y libertad, que se ubican en un mismo territorio: la experiencia.[208] Si hubiese un principio común para ambos y si, además, tal principio pudiera conocerse, entonces resultaría posible deducir todo lo real a partir de él, de suerte que la experiencia podría ser presentada como sistema. Ahora bien, por lo que se refiere al principio ocurre que, si existe, ha de ser incondicionado y dado que incondicionado sólo puede haber uno, entonces tendría que corresponderse con aquél que hallamos en el único ser en el que cohabitan naturaleza y libertad, a saber, en el hombre. Tal incondicionado se descubriría como la ley moral, la cual, por consiguiente, constituiría el fundamento último de las leyes de la naturaleza. De manera que, al final, la ley de lo no–sensible se proclamaría principio de las leyes sensibles,[209] y en consecuencia, todo el entramado categorial desplegado en la "Analítica trascendental" habría de poder ser deducido, de algún modo, a partir de la ley moral.

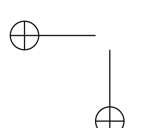
207 En la KU la reflexión da lugar a una interpretación de la experiencia como unidad, pero no como sistema, pues la unidad no es principio. En todo caso, tal interpretación está latente en la KrV: *cf.* "Apéndice a la Dialéctica trascendental" (KrV, A 642/B 670–A 705/B 732), "Canon de la razón pura" (KrV A 795/B 823–A 820/B 848), la "Sección novena de la Antinomia de la razón pura" (KrV, A 532/B 560–A 566/B 594), y los "Paralogismos" (KrV, B 425–B 430). En el ámbito de la literatura secundaria, *vid.* Deleuze 1997.

208 Seguimos libremente, no técnicamente, lo formulado por Kant en KU, intr. XVI y ss.

209 *Cf.* KU, intr. LIII y ss.







La ley moral como principio permitiría, por otro lado, comprender por qué las ideas de la razón presentadas en la TD, y para las cuales no hay determinación teórica alguna, pero sí práctica, reaparecen posteriormente como postulados,[210] resurgiendo de acuerdo con un orden de tipo sintético, y no analítico, como sucedía en la KrV.[211] La libertad, desde la perspectiva que se ha abierto, no se definiría como postulado, sino como un hecho;[212] así mismo, no se correspondería tanto con la cosa en sí como con el noúmeno, instituyéndose en causa y fundamento de los fenómenos de la experiencia, además de ser quien, en realidad, ensancha los límites del conocimiento.[213] Lo antaño suprasensible se revelaría como no–sensible y a su servicio se pondría lo sensible; lo no–sensible se correspondería con "lo moral", de modo que el sentido de la historia y la cultura residiría, al final, en la conciencia en tanto conciencia moral. Pero, a su vez, dado que "lo no–sensible" y "lo trascendental" significarían en último término lo mismo, resultaría que lo trascendental acabaría por ser lo moral.[214] Y, al cabo, el origen de la concien-

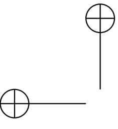
210 Tales ideas eran indeterminadas desde el punto de vista teórico, y reciben determinación desde el punto de vista práctico. La libertad como hecho, la inmortalidad del alma y Dios como postulados, sostienen la esperanza de la realización del supremo bien. Son condiciones de posibilidad bajo las cuales el objeto es la razón práctica es realizable (KrV, B 395, nota; *cf.* KU, 442, 459, 465).

211 KrV, A 338/B 396.

212 KU, 457.

213 *Cf.* KU, 398, 468. Con la libertad hay construcción del objeto; el objeto se llama sociedad o cultura, y tiene una historia. La cercanía con lo formulado en el ÄlSy parece indudable.

214 Y por otra parte, la inmortalidad del alma y Dios, antes objetos de una metafísica hecha desde el conocimiento, sirven ahora al interés práctico de la razón (*cf.* KrV, A 828/B 856). La razón especulativa aspira a enlazar el fin moral con los fines de la naturaleza por medio de la idea de un fin único, pero para realizar el enlace ha de recurrir a un ser ajeno al mundo, que es su causa y que legislaría en el reino de los fines. La idea de un ser supremo está vinculada en el hombre al uso práctico de la razón; desde tal uso tenemos fundamento moral para pensar en un creador moral del mundo, dado que el fin final es un concepto de razón práctica La secuencia sería la siguiente: se admite el ser inteligente (teleología natural), no sólo como tal, sino también como ser moral creador del mundo (teleología moral), y se postula su existencia (teología moral).





cia sería moral, y por tanto ya no consistiría únicamente en una posición, sino también en una historia.[215]

Con la interpretación de la reflexión como determinación se explicaría la tendencia a la unidad en tanto proyección, presente al final de la TD y en la TDK de la KrV de 1787. A su vez, desde tal interpretación se comprendería la tendencia a considerar el concepto como unidad de la dualidad intuición–concepto. Esta aspiración a la unidad como proyección del concepto sería solidaria de la propensión a tomar la razón práctica como unidad de la dualidad teórico–práctico. Si el concepto fuese unidad de la dualidad intuición–concepto, dejaría de ser concepto para ser otra cosa, de igual modo que si lo práctico fuese la unidad de la dualidad de lo teórico y lo práctico, dejaría de ser lo práctico para ser otra cosa. Y además, si hubiese unidad sería posible el tránsito objetivo de lo práctico a lo teórico y del concepto a la intuición, y así mismo, sería posible comprender todas aquellas afinidades que se habían puesto de manifiesto en la dualidad.[216]

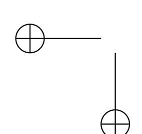
Ahora bien, todo lo anteriormente expuesto sería el resultado de haber tomado la reflexión por determinación, dando por hecho que el tránsito que realiza el Juicio reflexionante es objetivo. Por consiguiente, se le habría concedido valor constitutivo a aquella unidad proyectada sobre la experiencia que respondía al nombre de incondicionado, convirtiéndola en principio de lo trascendental y de lo empírico;[217] de manera que entonces no sólo habríamos abandonado el ámbito de la dualidad, sino también el de la "crítica", y en definitiva, nos habríamos apartado de Kant, pues resulta esencial en su planteamiento que la unidad de la reflexión no pueda constituir un principio de determinación. Así pues, la unidad proyectada ni se erige en principio, ni

215 Lo moral se activaría como principio. La conciencia de sí exigiría la realización de lo moral en lo sensible, y ello sólo puede suceder en el tiempo, en la historia.

216 Por ejemplo, la afinidad en la TDK tanto de las categorías con relación a los fenómenos, como con las facultades del conocer. La afinidad sujeto–objeto, *a priori–a posteriori*, afinidad con relación a las leyes de la naturaleza, etc. *Vid. supra*, p. 37 y s. (y nota 25).

217 En Kant el principio o la unidad en sentido estricto no sería nunca absoluto, sino incondicionado. Lo incondicionado es la negación de lo condicionado, de lo que no puede ser cosa, pero siempre remite, de algún modo, a la relación. Absoluto es aquello que no es en ninguna relación.



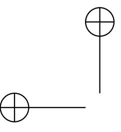


resulta constitutiva de lo real, sino que, por el contrario, es la dualidad quien constituye lo real; y de ahí que la pretensión primera de los desarrollos de Kant no parezca ser otra que poner al descubierto todas las dualidades que constituyen al ser humano y a lo real. A la vista de todo ello, y a falta de una unidad como principio, puede concluirse que ni la metafísica tradicional ni el sistema son posibles, resultando que sólo queda aquello que de algún modo se ha ubicado entre ambos, a saber, aquello a lo que se ha dado el nombre de "lo trascendental". En verdad, lo trascendental surge en el horizonte de una investigación acerca de la posibilidad de la metafísica tradicional como ciencia que arroja como resultado su imposibilidad como tal, al constatarse la irrealizabilidad de un tránsito entre lo sensible de lo físico y lo suprasensible de la metafísica desde el punto de vista teórico. Ni hay metafísica, ni sistema, ni ámbito suprasensible, de tal forma que, al final, sólo se admite lo sensible y lo no–sensible, resultando que lo trascendental acabará por identificarse con lo no–sensible y "su" incondicionado terminará por convertirse en un no–condicionado.

La pretensión de un tránsito de lo condicionado a lo incondicionado tiene su origen en la aspiración de la razón que especula, no en el entendimiento que conoce, de modo que aquel tránsito es dialéctico.[218] Que el tránsito se conciba como tal significa que resulta imposible determinar si en verdad lo incondicionado constituye el fundamento de lo condicionado, es decir, si lo no–sensible funda lo sensible, pues fundamento y fundamentado pertenecen a planos distintos. Si esto es así, entonces no podrá haber una unidad de la experiencia pues, por lo pronto, no se dispondría de unidad alguna que pudiese oficiar de principio y, por consiguiente, tampoco sería posible hablar de un sistema de la experiencia. De manera que todo ello, una vez más, constata el hecho de que la dualidad es constitutiva para Kant: en Kant hay dos.[219] Y a su vez, al defender que la dualidad es lo originario se remite inevitablemente a lo que no lo es, a la unidad, resultando que al tiempo que se la desmiente como constitutiva, se la confirma como tendencia. Pues bien, la negación de

218 No es un transitar a lo que no está sujeto a condiciones, sino a aquello a lo que las condiciones se sujetan, sean las condiciones del sujeto en general o del objeto en general (en tanto fenómeno o como objeto del pensar).

219 *Vid.* Leyte 2004, *passim*.



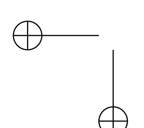

la originariedad de la unidad se lleva a cabo en la KrV al demostrar que es imposible disponer de conocimiento alguno acerca de los tres incondicionados de la razón, mientras que la confirmación de la tendencia a la unidad, y por consiguiente, al sistema, se realiza en la KtU al considerar como posibilidad el principio "conformidad a fin" con la que opera la reflexión. Así pues, podría decirse que la razón es la facultad que apunta a una supuesta unidad originaria, el entendimiento la facultad que opera en la dualidad, y el Juicio, la facultad de la tendencia a la unidad.[220] De ahí que el entendimiento sea valorado positivamente en la KrV, pero negativamente en la KtU, pues en la KrV la razón remite a una unidad originaria de tipo teórico, pero en la KtU, en la que se evidencia cierta tendencia a la unidad, y por ende al sistema —cosa que también sucedía en la TDK–B—, la limitación que impone el entendimiento constituye un obstáculo para una unidad que, por otro lado, ya no parece pensarse desde un punto de vista teórico.

En el ámbito trascendental, la pregunta por la unidad en tanto principio que encerraría las condiciones últimas de la posibilidad de lo real, conduce a la especulación, pues ese principio, tal y como se demuestra desde la Lógica trascendental, no puede ser conocido.[221] Por otro lado, en el marco de la Lógica trascendental se reconoce una unidad —la conciencia— que hace posible el conocimiento y, además, se registra una suerte de compendio de todas las representaciones al que llamamos tiempo, resultando que ni la unidad como conciencia, ni el tiempo como compendio, representan principio alguno. Por otro lado, en el ámbito empírico, la naturaleza se concibe como unidad bajo la suposición de un fin del que no habrá conocimiento objetivo alguno y que, a la postre, parece corresponderse con la ley moral. Pues bien, en ninguno de los casos se reconoce una unidad que oficie de principio, y dado que sin unidad como principio no es posible la continuidad en el ámbito de la naturaleza, no se puede hablar de un sistema de la naturaleza. Además

220 Pensando en la dualidad teórico–práctico, sí parece posible realizar un tránsito de lo teórico a lo práctico por medio del Juicio reflexionante y, por consiguiente, alcanzar cierta unidad; pero tal tránsito pasaría por considerar lo especulativo como legítimo, y por tanto, quedaría desautorizado desde el punto de vista objetivo.

221 Sobre el idealismo como realización de las ideas de la TD, y en particular, de la idea de "Dios", *vid.* Leyte 1998, p. 15.





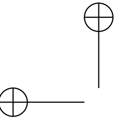
de ello, hablar en términos de continuidad exigiría, a mayores, un principio común para lo teórico y lo práctico, impensable desde y para Kant, porque de existir, se hallaría al otro lado del límite.[222] Con todo, y al margen del propio Kant, si el principio que se busca es aquél que pudiera fundamentar sus desarrollos, entonces su determinación exigiría resolver el modo en el cual se podrían articular conciencia, tiempo, naturaleza, y fin de la naturaleza o ley moral.

La intención que anima al idealismo es convertir la unidad en principio y realizarla como tal. En consonancia con tal propósito, y dado que unidad sólo hay una, parece evidente que la unidad de lo trascendental y la unidad de lo empírico, o *grosso modo*, del sujeto y del objeto, habrá de ser la misma, oficiando como fundamento y génesis de lo real.[223] A la unidad como principio se le dará el nombre genérico de incondicionado o absoluto,[224] de tal modo que principio dejará de ser una proyección de la razón o tendencia, para consolidarse como fundamento constitutivo y comienzo. Situados en el principio constitutivo de lo real, el problema ya no será el tránsito a lo incondicionado, sino a lo condicionado–relativo, y de ahí que la dificultad consista ahora en explicar la dualidad como incisión o escisión en la unidad. Superar tal contratiempo exigirá dilucidar el modo en el que la unidad deviene experiencia y, por consiguiente, la forma en la que la experiencia deviene sistema. Si "sistema" en Kant significaba básicamente "sistemas" —sistema de la naturaleza y sistema de las costumbres—, con el idealismo "sistema" —sea del saber, sea de lo real—, lo abarcará todo, pues ya no se pretenderá únicamente dilucidar cuál es el principio que subyace a la filosofía kantiana,

222 Lo que habremos de ver es qué se esconde tras el principio: una intuición, un concepto o una idea.

223 La unidad de fundamento y de fin deben coincidir y estar enlazadas por medio de la causalidad (*cf.* KU, 325 y ss., 405 y ss.). La unidad por el lado de lo trascendental nos conducía a las tres ideas incondicionadas ("alma, mundo y Dios"). Por el lado de lo empírico topábamos con el fin final, el cual, a su vez, es incondicionado. El principio, por consiguiente, será incondicionado. Pero si se piensa a partir de la idea de Dios no sólo se definirá como incondicionado, sino también como absoluto.

224 Si pensamos en términos de incondicionado, pensamos en Fichte, y nos encontramos todavía dentro de lo trascendental. Si hablamos de absoluto, hablamos de Schelling y Hegel, con quienes lo trascendental es otra cosa.





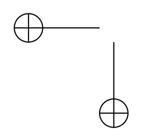


sino a la filosofía en general y a la experiencia.[225] Sólo cuando el principio coincida con el fin, lo que "es" con lo que "debe ser", tendremos el sistema, y entonces no podrá hablarse en términos de dualidad, sino, en todo caso, de escisión. A su vez, la escisión habrá de devenir coincidencia entre pensar y conocer, y con ello, se articulará el sistema de la experiencia. Con la unidad como principio nos situamos en el punto de indeterminación del ser y del saber, y por consiguiente, en la convergencia de la ontología y la lógica, y a la postre, en el punto de confluencia de la posibilidad y la realidad.

La relación entre la filosofía del idealismo y la filosofía de Kant se interpreta en términos de tránsito; y, ciertamente, no es baladí que el idealismo se piense a sí mismo en continuidad con la filosofía de Kant, ya que el tránsito al idealismo surge precisamente de la pretensión de ajustar a la filosofía kantiana el supuesto principio que se esconde tras todas sus dualidades. Ahora bien, esto no impide que, a pesar de que el propósito sea consumar la filosofía de Kant, en el empeño de convertir en transitable un ámbito al que Kant había cerrado el paso, se acabe transformándola. Y por ello puede decirse que, al final, no parece haber una continuidad de planteamiento sino, con reservas, de problemática, pues Kant no pretende ni en la KrV, ni en la KtU, realizar una fundamentación, esto es, asentar principio alguno, sino determinar condiciones de posibilidad. Si en la KrV parte del *Faktum* de lo empírico y se ocupa de definir las "condiciones de posibilidad", ganando de este modo un ámbito para la filosofía —lo trascendental, a la sazón, sinónimo en Kant de filosofía—, por su parte en la KU abordará lo propiamente empírico, centrándose en dilucidar las condiciones de posibilidad de su unidad. Y, en ambos casos, resultará clave el Juicio, facultad que media entre el entendimiento y la razón, y por consiguiente, facultad responsable de la articulación del tránsito de lo trascendental a lo empírico como determinación (KrV), y de lo empírico a lo trascendental como reflexión (KtU). En el Juicio en tanto reflexión parece conectarse la determinación del entendimiento y la especulación de la razón, pero como la reflexión no se consuma como determinación, la unidad no es principio.

225 Ya el mismo título de la obra de Schelling lo indica: "Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general", es decir, ni teórica ni práctica.

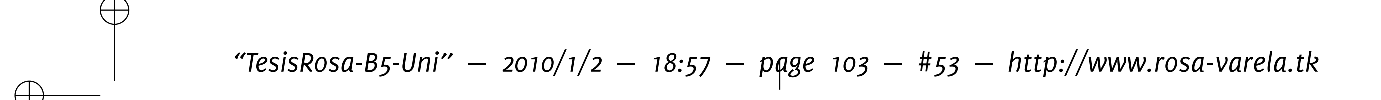
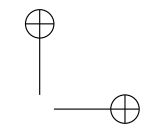




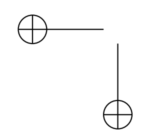
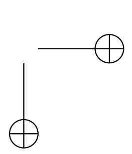
Desde los planteamientos del idealismo, la filosofía de Kant se interpretará como filosofía hecha desde la conciencia, solidaria de la dualidad sujeto–objeto; será valorada, además, desde el horizonte de una historia de la autoconciencia y se la percibirá como un paso importante en el paulatino acercamiento al principio.[226] Ahora bien, con el tránsito al idealismo la filosofía kantiana se desajustará, pues con los ajustes realizados desde el idealismo se desdibujarán los límites que habían sido marcados por Kant, a saber: la cosa en sí y la intuición intelectual. Con Kant, lo trascendental se había constituido como el ámbito de las condiciones de posibilidad que pendían, en último término, de la conciencia, en virtud de la cual era posible enlazar intuición y concepto;[227] así, quedaba garantizada la legitimidad objetiva del enlace *a priori* de intuición y concepto. Por otro lado, en el ámbito de lo empírico, la conformidad a fin abría la posibilidad de la legitimación subjetiva *a priori* del enlace de la diversidad dada *a posteriori*. Pues bien, con el idealismo lo trascendental dejará de corresponderse con uno de los miembros de la dualidad, para serlo todo; su aspiración es llevarnos más allá del ámbito de las relaciones a fin de alcanzar aquello que no pertenece a ninguna relación, porque "aquello" encierra la posibilidad de toda relación por ser el enlace mismo: el principio. A consecuencia de ello, lo que para Kant no resultaba problemático por ser un *Faktum*, se convierte ahora en "problema": la finitud. El tránsito a la finitud será el problema de las "filosofías de la unidad como principio".

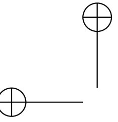
226 La filosofía trascendental se convierte en historia de la autoconciencia (*Geschichte des Selbstbewußtseins*): el *Selbst* no se da de súbito, sino que se va construyendo: la historia no es pasado, sino gerundio–futuro. La autoconciencia es reflexión y su saberse historia es, a su vez, reflexión.

227 Trascendental y reflexión dicen lo mismo. Mientras que lo trascendental se ocupa de la relación de nuestras representaciones con el conocimiento, la reflexión se centra en la relación de las representaciones con las facultades del conocimiento. En el ámbito de lo empírico, la reflexión como juicio reflexionante busca la ampliación del conocimiento *a posteriori*. En KU, § 74 (329–333), Kant vincula una forma de proceder con conceptos de modo dogmático con el juicio determinante, mientras que el proceder crítico se vincula a la reflexión (*op. cit.*, 329). Por consiguiente, la reflexión trascendental (*cf.* KrV, B 316 y ss.) que organiza las correspondencias entre las representaciones y las facultades del conocimiento, garantiza el proceder crítico.

# 2 El sistema y la reflexión



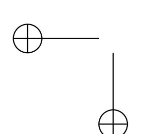
## 2.1. El "defecto" de la filosofía trascendental: la finitud *de facto*

El tránsito al idealismo surge de la pretensión de subsanar un "defecto" detectado en la filosofía trascendental: falta el principio de la finitud *de facto*.[228] Así pues, no es suficiente con presentar la finitud como un hecho, sino que ha de ser derivada o expuesta a partir de un principio.[229] Dado que la finitud remite tanto al conocimiento humano como al ser del hombre, la investigación puede orientarse a fijar el principio del saber o de la filosofía, o enfocarse a dilucidar el principio del ser en general; o también puede aspirar a determinar ambas cosas, a saber, el principio de lo real o de la experiencia como sistema, y en este caso, el principio sería tanto punto de partida como fundamento del ser y del saber,[230] de suerte que desde él podría esclarecerse la génesis de la diversidad. Así pues, en función de cómo se plantee la investigación acerca del principio y de cómo sea pensado, el principio ejercerá de fundamento, comienzo, fin, postulado..., o de todo ello, y se concebirá como incondicionado o como absoluto.[231]

En el ámbito de lo trascendental se registran dos referencias a la unidad: tenemos, por un lado, una unidad en tanto origen —la raíz común—, y por otro, una unidad que sostiene lo originado o la dualidad —la conciencia—. Lo que Kant llama raíz común nombraría el origen o la fuente de las representaciones, mientras que lo que denomina unidad comparecería como la conciencia que acompaña a todas las representaciones, instituyéndose como unidad "en" lo trascendental, mas no "de" lo trascendental. A su vez, tanto

228 El sugerente juego terminológico "defecto"/*de facto* es original de A. Leyte.
229 Sobre el "defecto" de la filosofía kantiana, Fichte sostendrá que Kant sí poseía el principio "del sistema del espíritu humano", pero no quiso exponerlo; Schelling, por su parte, afirmará que era imposible que Kant accediese a tal principio desde la posición (la reflexión) a partir de la cual desarrolló su planteamiento.
230 *Vid. infra*, p. 109 n. 239.
231 *Vid. supra*, p. 97 n. 217 y p. 100 n. 224.

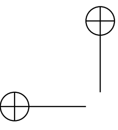




la raíz común como la conciencia son desconocidas, pues, en primer lugar, la raíz común queda fuera del ámbito del conocimiento, dado que el origen no se encuentra en el plano de lo originado; y, en segundo lugar, la unidad que sostiene lo originado queda al margen del conocimiento, porque aquello que sostiene la dualidad no puede conocerse por ser ajeno a ella, dado que sólo hay experiencia y, por consiguiente, conocimiento, en la dualidad y de la dualidad, no en la unidad ni de la unidad. En resumidas cuentas, tenemos, por un lado, una desconocida raíz común en tanto origen de la dualidad intuición–concepto,[232] y por otro lado, reconocemos en la unidad de la conciencia el sostén de una serie de síntesis que posibilitan el enlace de intuición y concepto, y por consiguiente, el cierre sintético de la dualidad. A su vez, dado que la conciencia es posible en virtud de la dualidad intuición–concepto, ya que ésta es quien la sostiene, no podrá conocer aquella raíz, porque "en" la raíz común la conciencia resulta inconcebible. Dejando a un lado ahora el ámbito de lo trascendental, ocurre que en el marco de lo empírico encontramos una suerte de compendio de todos los fenómenos al que se le da el nombre de "naturaleza". De la reflexión acerca de la relación que mantienen los fenómenos que la componen se concluye que la naturaleza ha de ser pensada como si hubiese unidad. A tal unidad, también desconocida, se le daría el nombre de conformidad a fin, oficiando de principio regulativo. De modo que, tanto por el lado de lo *a priori* como por el de lo *a posteriori* hay un límite, más allá del cual se halla la unidad como principio y origen, y como fin. Lo que está al otro lado del límite no constituye nada para nosotros, correspondiéndose con lo "en sí". Lo "en sí" por el lado de lo *a priori* constituye un objeto de especulación, y por el lado de lo *a posteriori*, de reflexión; el espacio que se abre entre ambos es el ámbito de la determinación.

La filosofía de Kant se despliega como un abanico de dualidades, y en consecuencia, sólo se podrá alcanzar cierta unidad por medio de un tercero que sirva de enlace entre los miembros de la dualidad, constituyéndose así una unidad de carácter sintético. La garantía última de la objetividad del en-

232 Si la desconocida raíz común fuese intuición, entonces sería tiempo; si fuese concepto, entonces sería fin.





lace residiría en el principio o en un supuesto principio primero y último,[233] de tal suerte que, de existir, constituiría el fondo sobre el que habrían surgido las siguientes dualidades: intuición–concepto, mecanicismo–finalismo, filosofía teórica y práctica. La primera dualidad concierne a la conciencia, la segunda parece remitir a la ley moral, y la tercera al Juicio, a saber, al Juicio reflexionante. Desde el Juicio en tanto reflexión se enlaza lo teórico con lo práctico,[234] es decir, *grosso modo*, el entendimiento con la razón, subordinándose lo primero a lo segundo. Él compensa la limitación del entendimiento, desde el cual resulta imposible pensar una unidad que no sea condicionada. Una supuesta unidad incondicionada no podría constituir el punto de partida o el principio del conocimiento, puesto que exigiría otras facultades distintas a las que se reconocen en el hombre, a saber: la intuición intelectual en la KrV o un entendimiento intuitivo en la KtU.[235] Al no disponerse de ellas, la unidad sólo puede ser construida como resultado del enlace de todas sus "partes" y, por consiguiente, como totalidad. Pues bien, tal enlace se realiza en el sujeto por medio del Juicio reflexionante, en el cual parecen reconciliarse la determinación del entendimiento y la especulación de la razón. La reflexión permite el tránsito de la unidad condicionada a la unidad incondicionada, que ahora se concibe como no–condicionada. Si la validez de lo no–condicionado fuese objetiva, entonces la clave de la apertura y cierre del abanico de dualidades kantianas residiría en la reflexión, de tal suerte que, a la postre, si el principio se reconociese como reflexión, el sujeto se constituiría de alguna manera también como objeto. Y con ello dejaría de ser, en cierto modo, sujeto, para serlo todo.

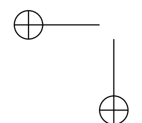
La filosofía del idealismo se gesta en la pretensión de desvelar el principio que Kant habría presupuesto, pero no expuesto, principio a partir del

233 El enlace de lo heterogéneo corresponde a las categorías de la relación y la modalidad, vinculadas la existencia de las cosas.

234 *Cf.* KU, intr. XVIII y ss.

235 Tal entendimiento no reflejaría lo que le es dado, sino que se lo daría a sí mismo: crearía el objeto, sería su causa. La intuición intelectual remitiría a la diversidad presente en el sujeto: descubriría el objeto en sí. En la intuición intelectual sería imposible la conciencia, mientras que el entendimiento intuitivo la conciencia pura sería el fin. En la intuición intelectual no habría "discurso"; con el entendimiento intuitivo todo sería discurso.



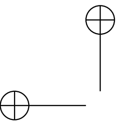


cual, además, se aspirará a realizar un tránsito a lo condicionado, es decir, a la finitud. Por consiguiente, supuesta la continuidad de ámbitos, las condiciones de posibilidad y lo posibilitado —hablando en términos de Kant—, o el fundamento y fundamentado —hablando desde el idealismo—, pertenecerán al mismo plano, porque ahora sólo hay uno; por consiguiente, el fundamento de lo sensible no se hallará en lo suprasensible, sino en lo no–sensible, es decir, no habría de ser buscado más allá de la naturaleza, sino en ella misma, y en particular, en la conciencia. Considerando que el tránsito al idealismo es solidario de la búsqueda y establecimiento de un principio que Kant no ha contemplado, se comprende que uno de los rasgos que define la filosofía del idealismo es el rebasamiento, de un modo u otro, de los límites fijados por Kant. Así, en lo que se refiere al objeto en general, la remisión a una cosa en sí dejará de tener sentido, mientras que, por otro lado, en lo que concierne al sujeto, al sobrepasarse el límite, entrará en juego la posibilidad de una intuición distinta de la sensible, vinculada a lo no–sensible: la intuición intelectual; así mismo acabará por convertirse en una exigencia la determinación del origen de aquella conciencia que Kant había definido como el punto más elevado de la filosofía trascendental.[236] Además, se esperará que lo *a posteriori* pueda ser absorbido por lo *a priori*, es decir, se aspirará a demostrar la posibilidad de una determinación *a priori* de la totalidad de lo empírico.[237] Por consiguiente, y en suma, la reflexión, en la que se adivinaba la posibilidad de la unidad sujeto–objeto, habrá de devenir determinación.[238]

236 *Cf.* KrV, B 134. En la primera parte de la presente investigación se ha intentado mostrar la copertenencia de lo trascendental y la conciencia. Lo trascendental remite al entramado de condiciones de posibilidad de la experiencia, y la conciencia es el sostén de tal entramado. Lo trascendental exige la conciencia, pero una conciencia que no contenga diversidad. Con el idealismo la conciencia no será sólo “forma” o “posibilidad de”, tendrá contenido: será el contenido. De ahí que la relación no consista en un “estar o ser en relación” (*Beziehung*), sino que se conciba como proporción (*Verhältnis*).

237 La tendencia en Kant es tratar de alcanzar la determinación total de lo empírico, siendo esencial a su filosofía que tal tendencia no se consume: tal determinación es una aspiración, no una exigencia.

238 Con el idealismo se recuperan para la determinación las dos esferas de la reflexión kantianas: la TD de la KrV, y la KtU, es decir, las esferas que se corresponden con los límites a la ampliación del conocimiento *a priori*, marcado con las ideas de la razón para





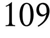


La pretensión de los jóvenes idealistas es continuar el proyecto kantiano, y esto explica que los comienzos del idealismo se definan como un tránsito. El “tránsito” en general sólo parece posible entre instancias que son distintas por el límite, pero no por el principio. Ahora bien, el límite constituye lo esencial de la filosofía de Kant, por lo que ciertamente hablar de “tránsito” resulta, cuando menos, problemático, ya que el límite —constitutivo en Kant— va a ser interpretado como una limitación de su filosofía. Por consiguiente, no es tarea fácil dilucidar en qué medida hay continuidad con el proyecto kantiano, habida cuenta de que, por lo pronto, habría que decidir si el proyecto kantiano es algo que pueda ser continuado o completado. En cualquier caso, y sea como fuere, pensando ahora no ya en términos de continuidad, sino de “ajuste del principio” —y por tanto, desde dentro del idealismo—, sucede que la determinación de la medida o grado en el que acontece aquel ajuste exigiría la elucidación de una serie de cuestiones que se enumeran a continuación: en primer lugar, habría que evaluar la recepción y comprensión del planteamiento de Kant desde la presuposición, en principio unánime, de que “falta algo”; en segundo lugar, tendría que determinarse cómo ha de ser comprendido ese “algo que falta”, a saber, si ha de ser entendido como unidad y punto de partida,[239] es decir, como principio constitutivo,[240] o como unidad y fin, es decir, como postulado, o tal vez como ambos; a su vez, sería necesario dilucidar qué “principia” el principio: el ser o el saber, o ambos; por último, y en tercer lugar, habrá que dar cuenta del modo en el que se articulan el principio y la finitud. Dependiendo de cómo se afronten las cuestiones anteriormente mencionadas hablaremos del prin-

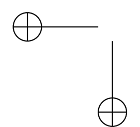
el entendimiento, y del conocimiento *a posteriori*, marcado con una idea de la razón para el juicio.

239 *Cf.* Leyte 1996, p. 14. El principio no se concibe como principio en el sentido de idea o modelo, sino en el sentido de fundamento, o incluso en tanto sustrato o germen. Lo sobrenatural (*Übernaturliche*) o lo suprasensible (*Übersinnliche*) de Kant se convertirá en lo incondicionado (*Unbedingte*) y en lo absoluto (*Absolute*). Bajo incondicionado comprendemos tanto la totalidad de las condiciones de un condicionado dado (ideas), como aquello no sometido a condición, la ley moral. Lo absoluto es lo que está absuelto. *Vid. supra*, p. 97 n. 217.

240 Lo constitutivo es solidario de la deducción o de la determinación, mientras que lo regulativo es solidario del juzgar o enjuiciar (*Be–urteilung*), o de la reflexión.







cipio como incondicionado (no–condicionado), o también como absoluto. Si el primer caso el referente parece ser Fichte, en el segundo caso estaríamos pensando en Schelling y Hegel, y salvando las distancias, en Hölderlin.

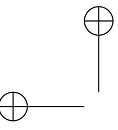
Si el principio es incondicionado, entonces no quedará al margen de lo que condiciona, de manera que puede pensarse como el primer miembro de la serie de todo lo condicionado, sin que ello implique en modo alguno que haya de ser necesariamente conocido como tal. Pero si el principio es absoluto, la cosa se complica, pues "absoluto" nombra aquello que está absuelto de toda relación, cuando precisamente lo que se pretende es derivar la finitud, a saber, el ámbito de la relación. Pero, ¿cómo partir de lo Absoluto, cómo enlazarlo a algo sin relacionarlo, es decir, sin anularlo?[241] Parece que la solución a tal cuestión supondría concebir lo Absoluto, o bien como la totalidad que hay que realizar o construir, o bien como el enlace de sus miembros, pues al ser él mismo el enlace nunca estaría enlazado a nada. Por consiguiente, lo Absoluto o consiste en el todo de lo relacionado o es el enlace que posibilita las relaciones, o ambas cosas, resultando que en cualquiera de los casos estaría absuelto, de manera que o bien lo sería todo o no sería nada.[242] Pudiendo ser una instancia, o un estado, o un proceso, no remitiría a "algo" fijado o cancelado y, por consiguiente, no podría definirse como "sustancia" en el sentido de aquello que permanece en el tiempo,[243] pues precisamente con él se da paso al tiempo, siendo "tiempo" otro nombre de la finitud.[244] En resumidas cuentas, con el ajuste del supuesto principio habrá que resolver, en primer lugar, cómo ha de ser pensado tal principio desde la conciencia y, en segundo lugar, si es posible conocerlo y cómo. En caso de que sí fuese susceptible de ser conocido, se barajarían dos posibilidades, a saber, que pudiese ser conocido desde la conciencia o, de no ser así, desde otra instancia o

241 *Vid. supra*, p. 109 n. 239.

242 Por eso la autoconciencia no puede comprenderse como lo Absoluto, pues la autoconciencia es relación. De modo que lo Absoluto, o bien consiste en la posibilidad de la autoconciencia, es decir, en la posibilidad de la relación, o bien se reconoce como la relación misma.

243 *Vid.* la "Primera analogía" de la experiencia (KrV, A 182/A 224 y ss.).

244 Y el tiempo es una intuición del sujeto desde el punto de vista trascendental. No será así con Schelling, para quien el tiempo no es tiempo sólo del sujeto, sino también de la naturaleza (o de la naturaleza como sujeto): el ser "es", en la medida en que deviene.





facultad. En el primero de los casos el medio sería el concepto, de suerte que la opción por esta vía tendría como consecuencia la asunción de la tarea de la supresión de la mediación, dado que toda mediación convierte la unidad en dualidad. En el segundo de los casos estaríamos pensando en una intuición distinta a la sensible, la intuición intelectual, de modo que tendríamos cierto conocimiento de la unidad como principio sin mediación.

En lo que se refiere a la tarea que se adjudicará a la filosofía cabe señalar que ésta acabará asumiendo dos funciones u operaciones: la escisión (*Trennung*) y reunificación (*Vereinigung*), dado que se parte de la unidad, desde la cual se deriva la dualidad y se reconduce la dualidad a unidad.[245] Desde tal planteamiento, la filosofía trascendental pasará a ser un estadio en la historia de la filosofía como ciencia: el estadio de la reflexión o de la conciencia.[246] De modo que la filosofía de Kant se considerará como parte de un proceso histórico que el idealismo habrá de llevar a su final, es decir, a su principio. El principio o la unidad como principio, ya no es suprasensible, sino no–sensible. A consecuencia de ello, se desvanece aquella metafísica que buscaba el principio más allá de este mundo, para dejar paso una "Doctrina de la ciencia", a una "Filosofía de la naturaleza" o una "Lógica". De manera que, a la postre, lo ontológico se instituye como lo ontológico en la medida en que se revela como lo óntico, lo lógico–metodológico y lo teleológico.[247]

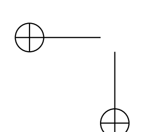
Para concluir, y aún a riesgo de repetirnos, realizaremos una breve síntesis de lo expuesto hasta el momento con el fin de dejar claro lo que no se registra en la filosofía de Kant, y lo que, por consiguiente, puede constituirse en objeto de investigación y, por ello, asumirse como tarea. En primer lugar, faltan tanto el principio de lo trascendental como el principio de lo empírico,

245 La dualidad va a ser considerada como incisión o escisión en lo real. La filosofía, al preguntar, provoca la distancia con lo real, o escisión: se suspende la unidad, que habrá de ser recuperada o reencontrada.

246 Kant habría abierto una brecha entre conciencia natural y conciencia filosófica, pero no habría ido hasta el final, al no conseguir que la conciencia natural deviniese conciencia filosófica. A esto aspira el idealismo: a la conciencia de lo suprasensible que hay en el hombre, o si queremos, a la conciencia de la libertad.

247 Recordemos que en Kant la teología se fundamentaba en la teleología, y no a la inversa. Resultaría interesante tender un puente entre la anterior consideración y el planteamiento de Leyte 1998, en torno a una teología del tiempo.

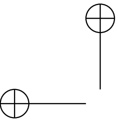




del cual se habría dado un avance a modo de máxima del Juicio reflexionante. Se echa de menos, además, no sólo el principio de la filosofía en general, es decir, de la filosofía teórica y práctica, sino también el principio de la experiencia. En vista de lo anterior, se comprende que la tarea habrá de consistir en enlazar desde la continuidad lo trascendental y lo empírico como sistema por medio de un principio, y a su vez, determinar la posibilidad del saber de tal sistema. La realización de tal cometido sólo resulta viable desde la posición de la unidad, lo cual significa que el tránsito al idealismo no es un tránsito a la unidad, sino un ubicarse en la unidad que, a su vez, se convertirá en el principio a partir del cual se quiere deducir lo trascendental y lo empírico.[248] Desde la unidad como principio será posible presentar el sistema de la experiencia, en el que coincidirán posibilidad y realidad, pues al no haber duplicación de ámbitos, tampoco habrá diferencia entre esencia y existencia.[249] A su vez, y como consecuencia de todo ello, el saber se concebirá como ser flexionado, escindido en sujeto y predicado, y distribuido en relaciones. En definitiva, el paso al idealismo vendrá marcado por la reflexión acerca del principio y se inaugura con la conversión en principio de aquello que en Kant constituía la posibilidad del tránsito entre la finitud y la infinitud: la reflexión, resultando que, a la postre, lo Absoluto "será" tránsito.

248 Con el idealismo, lo trascendental equivaldrá al punto de vista de la reflexión, pues lo que realiza la filosofía trascendental, en definitiva, es hacer explícito o consciente cómo se constituye y opera el sujeto que conoce.

249 "Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wircklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. [...] Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position de Vorstellung eines Dinges respektiv auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet." (KU, 340). Parte de este texto ha sido citado ya en la presente investigación, *vid. supra*, p. 59 n. 84.




## 2.2. La decisión de Fichte: el principio del saber

### 2.2.1. La filosofía como doctrina de la ciencia y ciencia

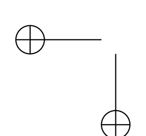
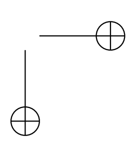
La filosofía trascendental de Kant había oscilado entre la determinación de las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori* y del conocimiento "en general".[250] Con Fichte tal fluctuación ya no tendrá lugar, pues en su planteamiento se reconoce sólo un ámbito, a saber, el de lo *a priori*, al cual se reduce de algún modo todo lo "en general". Su investigación no se limitará a establecer condiciones de posibilidad, sino que pretenderá deducirlas y justificarlas desde "lo incondicionado". La novedad de tal planteamiento comportará un cambio de nombre: la filosofía se transformará en "Doctrina de la ciencia" (WL), esto es, en fundamentación de la ciencia y ciencia.[251] Fichte pretende realizar una tarea que Kant habría dejado pendiente, a saber, definir la frontera del saber que en la KU tan sólo se habría señalado.[252] La demarcación de tal frontera exigirá dejar a un lado la conciencia natural para ubicarse y profundizar en la conciencia filosófica, es decir, en el ámbito de "lo trascendental" kantiano. El objetivo consistirá en dar una explicación definitiva de cómo procede la conciencia y de qué se ocupa. Tal aclaración se convierte, a la postre, en una determinación de la "determinación", es decir,

250 *Vid*. apartado 1.2 de la presente investigación.

251 *Cf.* ÜdB, pp. 117–118. [Tanto ÜdB como GWL se citan por la J. G. Fichte–*Gesamtausgabe der Akademie der Wissenschaften* (=GA), y ambos textos se localizan en GA I, 2; en el presente trabajo se obvia la referencia a la edición, citando por medio de la abreviatura del texto]. Sobre cómo ha de ser entendido el escrito ÜdB, véase el "Prólogo" a la segunda edición de 1798 (GA I, 2, p. 160). Con la GWL Fichte establecería los principios que Kant poseía pero que no habría presentado, pues en su planteamiento, definido como "crítica", no se habría ocupado de la ciencia en tanto tal, sino de la propedéutica (*cf.* GWL, p. 335, nota).

252 *Cf.* ÜdB, p. 110. Determinar la frontera es señalar lo que queda a un lado y al otro, y esto es precisamente lo que Fichte hace. Esta frontera es marcada por "tres absolutos" que no pueden ser sobrepasados (ÜdB, pp. 151–152).



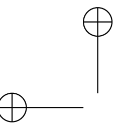



de la posibilidad de determinar, para lo cual se utiliza “la reflexión” como medio, resultando que, al final, ella lo será todo.

Fichte pretende fundamentar el saber, y para ello, en primer lugar, habrá de explorar sus límites. Embarcarse en la realización de tal tarea supone asumir la posibilidad de que haya “algo” que escape a la conciencia, “algo” de lo cual no se tendrá conocimiento por consistir en aquello que quedaba al otro lado del límite marcado por Kant. “Sobre” eso no podrá edificarse nada, ya que no constituye territorio alguno, pero sí será posible construir con la vista puesta en él, siendo ésta, además, la única manera en la que debe hacerse. Fichte se refiere a lo que se halla al otro lado con el objeto de definir el ámbito en el que se juega el saber: la finitud o dualidad, de manera que sólo rebasa el límite en ese sentido y con ese propósito. Así pues, remite a “lo incondicionado” del saber humano, pero no se ubica en él, aun cuando por exigencias del método y debido a la naturaleza del problema, lo tome como punto de partida. De modo que, si bien lo incondicionado se presupone como punto de partida, al final parece consistir en un postulado o un ideal de construcción.

Dado que el problema consiste en la fundamentación del saber, lo incondicionado se erigirá ahora en la garantía última no sólo de la verdad en tanto validez de los juicios, sino también, y principalmente, de la verdad como certeza, ya que, tal y como se ha señalado, no se trata ahora sólo de dilucidar condiciones de posibilidad, sino también de fundamentar. Esto exigirá la determinación de un principio como fundamento (*Grundsatz*) que exprese una certeza absoluta. Pues bien, teniendo en cuenta que Fichte parte de que el saber humano constituye un sistema,[253] y considerando que en un sistema la forma refleja cómo se transfiere la certeza, y el contenido se refiere a la fundamentación de aquélla, entonces en el primer principio forma y contenido habrán de condicionarse recíprocamente. Por consiguiente, el principio

253 La tarea de la WL consiste en demostrar los principios de toda ciencia. Para ello parte de que “en” el saber humano hay realmente un sistema. El razonamiento que realiza Fichte es el siguiente: sólo si hay un sistema, hay algo inmediatamente cierto. Si hay un sistema, hay un primer principio absoluto; si no lo hay, o el saber consiste en una serie infinita, o en distintas series finitas. Fichte partirá de que hay sistema (*cf.* ÜdB, pp. 124–125).





será incondicionado tanto con relación a su forma como a su contenido, admitiéndose como fundamento sólido del saber a partir del cual se genera el sistema. Así mismo, dado que primeramente se presupone, será reconocido como principio legítimo si y sólo si aparece como resultado de la exposición del sistema. De ahí que la WL, a diferencia del resto de las ciencias, sea la única que puede agotarse o consumarse, pues se acaba en su principio.[254]

La hipótesis de que el saber humano constituye un sistema está en consonancia con el hecho de que pueda afirmarse que las acciones (*Handlungen*) del espíritu humano se conforman como tal, aun cuando no acontezcan necesariamente de forma sistemática; su presentación corresponde a la WL, que se constituye en cuanto ciencia en la medida en que pone en suspenso el curso normal de las representaciones de la conciencia natural y lleva el modo de su acción a la conciencia (filosófica).[255] Esto resulta posible gracias a una acción que no se encuentra entre todas aquellas acciones necesarias, acción en la que, además, se fundamenta la WL, a saber: la libertad;[256] siendo así, se comprende que el principio propuesto desde el ámbito teórico haya de ser ratificado necesariamente en la esfera práctica, pues es precisamente la razón práctica quien da unidad y fundamenta la filosofía.[257] Y de ahí que, mientras por un lado se presenta un saber (*Wissen*) de lo teórico, por otro lado se afirma que, en sentido estricto, sólo hay ciencia (*Wissenschaft*) de lo práctico. De manera que, a la postre, el "Saber teórico" se fundamentará precisamente

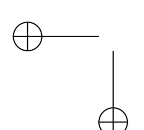
254 La completud (*Vollendung*) es su carácter distintivo: constituye la única ciencia que puede ser "acabada", pues vuelve sobre su principio, a diferencia del resto de las ciencias que son infinitas (*vid*. ÜdB, § 4, en particular p. 131, nota). En la WL el juicio procede libremente (reflexionante), mientras que está sometido a reglas (juicio determinante) en el resto de las ciencias (*cf*. ÜdB, p. 135–136).

255 Fichte las ordena en la GWL; el objetivo de la WL en tanto ciencia consistiría en llevar a conciencia la más elevada acción del espíritu humano, que consiste en poner su propia existencia (orig.: *seine eigene Existenz zu setzen*, *cf*. ÜdB, p. 141). A este respecto es importante recordar que precisamente Kant define al hombre como aquél que tiene en sí mismo el fin de su existencia (KU 55; *vid*. tb. KU 398).

256 Por medio de la reflexión, acción (*Handlung*) de la libertad, la forma se convierte en contenido, siendo subsumida bajo otra forma. Por medio de la reflexión surge la filosofía como ciencia, como ciencia de la libertad.

257 *Vid*. GWL, p. 286. Al ser principio, la razón práctica deja de ser la razón práctica de la *Crítica;* Fichte pretende mostrar que la razón es esencialmente práctica.





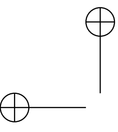
sobre la "Ciencia de lo práctico", pues lo segundo en la exposición resulta ser lo primero ontológicamente hablando;[258] o, dicho en otros términos, es posible el conocimiento porque hay decisión.

Como una es la serie de las acciones, y otra la serie por la cual se vuelve sobre aquéllas, se comprende que la acción que se corresponde con el principio de la WL no tenga necesariamente porqué ser pensada para que pueda reflexionarse sobre todo lo que a ella se debe. La primera serie nombra la serie de la conciencia natural; la segunda se corresponde con la serie de la presentación o serie de la conciencia filosófica (trascendental), de la cual se ocupa precisamente la WL sirviéndose de los principios de la Lógica.[259] Para pensar aquella acción, la WL presupone lo que luego ha de poder ponerse: las reglas de la abstracción y de la reflexión, las reglas y los principios de la Lógica. Tanto la Lógica como la WL tienen su fundamento en la libertad, pero la WL se concibe como una disposición natural y tiene su origen en la reflexión, mientras que la Lógica se define como un producto artificial del espíritu humano y se debe a la abstracción. Sin la primera no sabríamos del fundamento del saber, mientras que sin la segunda no habría progreso o ampliación del conocimiento. Tanto la Lógica como la "Doctrina de la Ciencia" dependen de que la identidad o unidad de la conciencia no sea suprimida, pues a partir de ella se comprenden tanto el principio de identidad como el de contradicción; desde ellos Fichte alcanzará a formular los dos primeros principios de la "Doctrina de la ciencia", presentándose el tercero como fruto de la síntesis de los dos primeros; a partir de tal síntesis se procederá de acuerdo con el método dialéctico, intercalando terceros o puntos de reunión (*Vereinigungspunkte*) entre los contrapuestos.[260] Este modo de proceder parece ser el único capaz de dar cuenta de la forma de operar del espíritu humano, la

258 En el "Fundamento del saber teórico" Fichte se ocupa de "cómo" se conoce, de la forma, mientras que en el "Fundamento de la ciencia de lo práctico" se ocupa de lo conocido, del contenido.

259 En definitiva, el saber acerca del principio en Fichte es de tipo discursivo, y necesariamente ha de venir mediado por las leyes y reglas de la Lógica: el modo de proceder del espíritu humano sólo puede llegar a conciencia bajo la forma de la representación (*cf.* ÜdB, p. 149).

260 La síntesis ya no tendrá lugar entre condición y condicionado, como en Kant, sino entre términos contrapuestos.





síntesis: la necesidad de unir tiene su origen en el primer principio, mientras que el modo del hacerlo se debe al tercero.[261]

La preocupación de Fichte en 1794, tal y como ya se ha señalado, es determinar el principio del saber, o más concretamente, el principio incondicionado que garantiza su certeza. El resultado de su investigación se cifrará en que la "crítica", definida como una elucidación acerca de la posibilidad, significado y reglas del sistema, dejará paso a la "doctrina". Según Fichte, en la KrV, presentada como "crítica" al pensamiento filosófico, se habría mezclado la crítica al pensar filosófico y al natural,[262] de manera que, a su entender, la filosofía habría de "retroceder" todavía más para devenir "Doctrina de la Ciencia".[263] Dicho de otro modo, la reflexión que Kant emprendió habría de apurarse hasta el final, avanzando más allá de "lo lógico", a saber, más allá de la "Lógica general" pero también de la "Lógica trascendental" kantiana. El resultado de tal reflexión se cifra en el reconocimiento de que la esencia de la filosofía crítica consiste en un Yo absoluto, pura y simplemente incondicionado, que garantiza la certeza del saber humano.[264] En el momento en el que la filosofía alcanza tal principio, al que habrían apuntado todas las investigaciones filosóficas realizadas hasta el momento, deviene "Doctrina de la Ciencia". Fichte pretendería consumar la tarea de la "crítica" en tanto crítica del pensamiento filosófico tratando de desvelar la unidad que fundamenta el

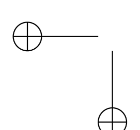
261 "Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten" (GWL, p. 276).

262 En la "Introducción" a la 2ª ed. de ÜdB (1798), Fichte explica la relación entre la metafísica y la "Crítica" (véase GA I, 2, pp. 159–160). Sobre la relación entre Doctrina de la Ciencia, Filosofía y Metafísica en Fichte, *vid*. Cruz 1994, pp. 28–34 y pp. 47–53.

263 La frontera se define del siguiente modo: "*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht–Ich entgegen*. [/] Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurükgehen soll jede gründliche Philosophie" (GWL, p. 272). La filosofía que "retrocede" hasta ahí se convierte en WL, la cual, en tanto ciencia trascendental, no puede ni debe ir más allá del Yo (*cf*. GWL, p. 385), consistiendo su tarea en llevar la forma de la conciencia a la conciencia.

264 "Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre" (GWL, p. 279).





filosofar. Ahora bien, ésta no coincide con el principio en cuanto comienzo o génesis, ya que éste consiste precisamente en producirse o realizarse como unidad, de manera que vamos del principio a la unidad que necesariamente ha de ser generada. Así pues, el principio no se erige en principio del sistema, sino en principio del saber del sistema, esto es, en tanto fundamento de una unidad que sólo puede realizarse mediante la aproximación finita a lo infinito, y que tendrá lugar únicamente en el marco de la reflexión.

Fichte defiende que su sistema debe interpretarse como criticismo correctamente realizado.[265] Pues bien, tal "realización" tendrá como consecuencia inevitable la desaparición de alguno de los estrictos límites que se habían marcado a la investigación en la KrV y en la KU. El límite representado por la "cosa en sí" es sobrepasado por Fichte, designando ahora la actividad irreflexiva o no consciente del Yo, fundada en último término en la libertad.[266] Con respecto a la intuición intelectual, que en Kant remitía a un "ser" a intuir inmediatamente y en Fichte se referiría a un "actuar", no es contemplada ni en el ÜdB, ni en la GWL.[267] Dejando a un lado tales diferencias resulta que, en coherencia con el planteamiento de Kant, la realización del criticismo por parte de Fichte tiene como consecuencia que la metafísica, en tanto ciencia que realiza afirmaciones de tipo cognoscitivo sobre aquello que está más allá de lo físico, deje de tener sentido. Lo suprasensible, o dicho con más precisión, lo no–sensible, no está más allá de lo sensible mismo, sino que se halla en el hombre a modo de tarea que debe ser llevada a cabo desde la libertad. Lo que Fichte denomina "Ciencia de lo práctico" absorbe la metafísica tal y como ha sido concebida tradicionalmente, de ahí que su idealismo se califique como práctico. Fichte presenta su filosofía como un paso más en la investigación emprendida por Kant, que se habría detenido en el estadio (*Stufe*) de la reflexión; desde esta consideración se explica la

265 *Cf.* GWL, 254. Más adelante Fichte define la WL como un idealismo crítico, afirmando que podría ser caracterizada también como idealismo–real o realismo–ideal (*cf.* GWL, p. 412).

266 De ahí que, con relación a "las cosas en sí", Fichte afirme que están constituidas: "tal y como debemos hacerlas" (orig.: *So, wie wir sie machen sollen*; *vid.* GWL, p. 416). Sobre la "cosa en sí" como algo contradictorio, pero a la vez como fondo de todo filosofar, *vid.* GWL, p. 414. *Vid.* tb. *infra*, p. 59 n. 84.

267 Ahora bien, posteriormente Fichte identificará el principio con la intuición intelectual.

insistencia de Fichte a la hora de señalar que los principios establecidos por él constituyen la base sobre los que se asientan los presentados por Kant;[268] y por eso tampoco dejará de recordar que la "Crítica" no ha de interpretarse como la ciencia misma, sino como una propedéutica, pues la ciencia trascendental como tal se corresponde con lo que él llama WL. La WL determina el límite del saber señalado por Kant en la KU, definiéndose como "trascendental" en la medida en que explica toda conciencia partiendo de algo que, en principio, existe con independencia de ella o al margen de que acontezca en ella.[269]

Dar un paso más y elevarse por encima del estadio de la reflexión, es decir, realizar la reflexión con radicalidad, supone un cambio en la interpretación del ser. En Kant "ser" no nombraba una determinación o un predicado real, sino una posición (*Position*) y, en particular, un lugar en el saber. "Es" representaba la posición del enlace en el juicio, a saber, el punto de unión o reunión y, por consiguiente, la posición de la unidad en tanto síntesis. Por otro lado, Kant concebía el sujeto como posición o autoposición, pero no como un ponerse a sí, ocurriendo que el sujeto lógico y el trascendental no coincidían. Pues bien, con Fichte coincidirán.[270] De manera que "ser" significará ahora posición en el sentido de "ponerse" en determinada posición (*Setzung*) y, en consecuencia, "es" ya no remitirá únicamente al enlace (*Verbindung*) que une sujeto y predicado, sino al tránsito (*Übergang*) del sujeto al predicado, a saber, al paso del poner del Yo a la reflexión sobre lo puesto, siendo realizada tal reflexión por el mismo sujeto que pone. El tránsito sólo

268 Con relación a esto, según Fichte el imperativo categórico es el postulado absoluto de la concordancia con el Yo puro. Kant no podría haberlo establecido sin el presupuesto del un Ser absoluto del Yo (*cf.* GWL, p. 396). Tal presupuesto llevará a Fichte a demostrar la idealidad del espacio y del tiempo a partir de la idealidad de los objetos, invirtiendo a Kant, para quien la idealidad de los objetos se demostraría desde la idealidad del espacio y del tiempo. (WL, p. 335, nota). Con relación al tiempo, *vid. infra*, p. 135 n. 310.

269 En tanto reflexiona, se convierte en producto de su propio pensamiento, en algo dependiente del Yo (a saber, es independiente, pero dependiente), cayendo de este modo en un círculo: tiene que poner algo absoluto fuera (cosa en sí) que sólo está ahí para él (Noúmeno), *cf.* GWL, p. 412. De modo que la conciencia no se explica sin una "fuerza" independiente de la misma.

270 Véase punto 1.4 de la presente investigación.

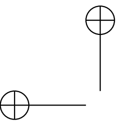
puede acontecer gracias a la identidad del Yo o fundamento que pone, el cual, al poner poniéndose, lo fija todo como tarea porque él es el compendio de toda realidad. La tarea se expresa en el juicio tético o infinito por antonomasia, es decir, en la expresión discursiva de aquello que Fichte denomina "acción de hecho" (*geit*)[271]: "Yo soy" o "Yo". El lugar del predicado se deja libre porque la tarea consiste en eso, en que los predicados se los atribuya el sujeto a sí mismo desde la libertad, pues él, en su proceder, no depende ya de causas, sino que actúa de acuerdo con fines que él mismo se fija.

## 2.2.2. La reflexión como historia de la conciencia

El término "reflexión" en el planteamiento de Fichte remite tanto a un proceder lógico como a un acontecer ontológico, significando en los dos casos un "volver sobre algo". En tanto proceder lógico nombra una acción de la libertad que sigue a la acción de la abstracción, mientras que en cuanto acontecimiento ontológico se contrapone a la tendencia (*Streben*), y remite al retorno de una actividad sobre sí misma, causada o bien por un obstáculo con el que aquélla se encuentra, o bien por la espontaneidad (libertad). En tanto proceder lógico y en cuanto acontecimiento ontológico, la reflexión presupone una actividad que ella fijará y convertirá en hecho o en estado, dejando siempre algo atrás; por otro lado resulta que, además, el horizonte sobre el que se define la reflexión en ambos casos parece ser el mismo, reconociéndose como lo que Kant denominaba "juicio reflexionante". El "juicio reflexionante" procedía teleológicamente, a saber, conforme a fin y, por consiguiente, a unidad, correspondiéndose ésta con lo universal del entendimiento (proceder lógico) o con lo incondicionado de la razón (acontecer ontológico), y dejando en los dos ámbitos siempre "un no sé qué" atrás.[272]

271 J. Cruz traduce *Tathandlung* como "autogénesis", no obstante, en la presente investigación se ha optado por la propuesta de F. Duque, quien vierte aquel término como "acción de hecho".

272 Y en ambos casos dejando siempre algo atrás: en un caso, atrás quedaba lo que no era común, y en el otro, lo que no era incondicionado, o, dicho *grosso modo*, lo particular y el conocimiento respectivamente.



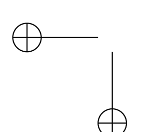

Tanto la reflexión como la abstracción prescinden de algo, constituyendo términos técnicos que se refieren a operaciones del espíritu humano que no acontecen por necesidad, sino por libertad. Por medio de ellas se puede interrumpir la serie de las representaciones o el proceder de la conciencia que conoce, dejado a un lado el "qué" para centrar la atención en el "cómo", es decir, para determinar el modo en que ocurre eso cuyo resultado se llama conocimiento. La investigación acerca del "cómo" exige remontar la serie de las condiciones de su posibilidad con el objeto de alcanzar su fundamento incondicionado. Por consiguiente, tal investigación conlleva el abandono del punto de vista de la conciencia común o natural en favor del punto de vista de la conciencia trascendental o filosófica. Fichte realiza en la WL una reflexión acerca de "lo trascendental" tomando como punto de partida hechos de conciencia expresados en la forma de principios lógicos.[273] Su pretensión es ir hasta los límites de lo trascendental y explicar la posibilidad de la apercepción kantiana: la apercepción de Kant será para Fichte el resultado de la reflexión de la actividad del Yo puro incondicionado que se consolida como estructura para "saberse" Yo. De este modo lleva a cabo Fichte un tránsito de lo lógico a lo ontológico por medio de la reflexión, la cual deja atrás, en el primero de los casos, el contenido del juicio y, en el segundo, el "contenido" más originario del Yo, a saber, su actividad incondicionada.

La "Doctrina de la ciencia" se revela como un saber del saber, un traer a conciencia el modo en el que conocemos, es decir, la forma de la conciencia, y esto sólo resulta posible en virtud de la reflexión.[274] Ésta se erige en la condición de posibilidad última de la filosofía, consistiendo en un volver sobre las acciones que el espíritu humano realiza a fin de determinar su fun-

273 La reflexión es una "reflexión abstractiva" (trad. J. Cruz) parte de hechos de la conciencia: al primer y segundo principio llega partiendo de dos hechos de la conciencia distintos, el principio de identidad y el principio de contradicción. El primer principio expresaría una "acción de hecho", es decir, algo que no puede ser hallado como un hecho de la conciencia.

274 Con relación a esto, Cruz 1994, p. 27, señala que: "Por su parte, Fichte considera correcta la posición de la filosofía trascendental: la fundamentación del conocimiento no acontece en la relación que va de la representación al objeto, sino en la relación que va de la representación del objeto a la representación de la representación del objeto. Pues todo objeto o se da en la representación o no existe como objeto para el sujeto."





damento. Dado que hay un "sistema" en las acciones del espíritu humano, éste habrá de presentarse como tal, y para ello será imprescindible descubrir cuál de aquellas acciones es la más elevada. Pues bien, la acción que las contiene y posibilita todas, y por ende, la más elevada, se corresponde con aquélla por la cual se pone la propia existencia.[275] La presentación de tal acción constituirá precisamente la tarea que se asigne a la WL en tanto ciencia, consistiendo su cometido en llevar el modo en el que acontece aquella acción a la conciencia.[276] Pues bien, la acción por medio de la cual se piensa aquello que no tiene necesariamente por qué pensarse, y se lleva a conciencia, es la reflexión. La reflexión que define la WL se concibe como un representar, y lo que se representa se llama Yo.[277] Tal "representar" da nombre a la más elevada acción del filósofo, y se perfila como la única manera de llevar el modo de la acción del ponerse del Yo a la conciencia.[278] Solamente por medio de aquel representar resulta posible tener conciencia de una existencia que debe ser determinada desde la libertad. En definitiva, Fichte aspira a realizar una presentación del saber como sistema, o una ciencia de la conciencia, o mejor, de la autoconciencia, y tal saber, a la postre, no parece consistir en otra cosa que en su historia.[279]

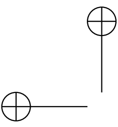
275 *Cf. supra*, p. 115 n. 255. Dado que se trata de poner la propia existencia (*Existenz*), no de pensarla, coinciden realidad y posibilidad.

276 No tiene porqué ser pensada con relación a la conciencia natural, pues acontece sin más, pero sí será objeto de pensamiento en el marco de una investigación que trate de determinar cual es el principio primero y último del saber.

277 "Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaft, in so ferne sie Wissenschaftslehre ist, herrscht, ist *ein Vorstellen*; daraus aber folgt gar nicht, daß alles, *worüber* reflektirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre *wird* das Ich *vorgestellt*; es folgt aber nicht, *daß* es bloß *als* vorstellend, bloß als Intellingenz, vorgestellt werde: es können sich noch wohl andre Bestimmungen darin auffinden lassen. *Das* Ich, als philosophirendes *Subjekt*, ist unstreitig nur vorstellend; *das Ich* als *Objekt* des Philosophirens könnte wohl noch etwas mehr seyn. Das Vorstellen ist die höchste und absolut–erste Handlung *des* Philosophen, als solchen; die absolut erste Handlung des menschliches Geistes könnte wohl eine andre seyn." (ÜdB, p. 149).

278 "...daß die *gesammten Handlungsarten* des menschlichen Geistes, welche die Wissenchaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung – nur in so fern, und so wie sie vorgestellt werden – zum Bewustseyn gelangen" (ÜdB, p. 149).

279 Tal y como se desvelará conforme se avance en la lectura del presente capítulo.



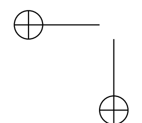



La reflexión se concibe como el ser para sí del saber, aunque su fundamento, la acción de hecho, no se realiza por completo para el mismo saber. La reflexión no alcanza a determinar cómo el ser inmediato (el actuar) y el reflejado se relacionan o conectan, y por ello no nos conduce a lo incondicionado; ni la reflexión ni ninguna otra instancia permiten un conocimiento de lo incondicionado: éste no se conoce, sino que, tal y como parecía haber apuntado Kant, se realiza. La reflexión emprende la tarea de reconstruir las acciones que componen lo incondicionado, resultando que el principio del que parte la WL reaparece al final no como principio, sino como postulado. Por consiguiente, no hay un reencuentro pleno del principio consigo mismo que garantice la unidad de lo construido, sino la tensión o la exigencia de que ello ocurra. Así pues, la unidad se dejará habitar fugazmente, pero abandona al sujeto de nuevo a la dualidad, a la tensión entre lo que debe ser y lo que es. Al igual que en Kant, el sujeto en Fichte se debe a la dualidad, hallándose atrapado entre la exigencia ideal de unidad y la imposibilidad de mantenerse en ella. De manera que, al final, la unidad se plantea como fin que sólo puede ser logrado de forma progresiva desde la decisión.

El proceso que se abre en el planteamiento de Fichte es deductivo–genético, y su "resultado" ha de ser su principio, si bien éste no tiene por qué comparecer del mismo modo. Al final, el principio no se presenta como un hecho acabado, tal y como ya se ha señalado, sino en la tensión de ser constantemente realizado en la experiencia o decisión, y por ende, en el tiempo. Fichte se refiere a la metafísica de la WL como a una historia pragmática del espíritu humano, o historia de las acciones realizadas por el espíritu humano desde la libertad.[280] Su "meta" no está más allá, pues el "meta–" ya no remite a algo que se halla al otro lado de lo físico, sino a lo no–sensible: se encuentra en el espíritu humano a la espera de ser realizado en tanto

280 "Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen; um nur erst ein unbezweifeltes Faktum aufweisen zu können." (GWL, p. 365). Esta idea ya había sido adelantada en ÜdB: "Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtschreiber" (ÜdB, p. 147). Con relación a una posible influencia de estas afirmaciones en Schelling, *vid*. nota siguiente.



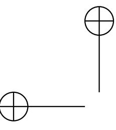


autoconciencia plena. Así pues, lo que se persigue, en último término, es alcanzar el principio del proceso; y, para ello, la conciencia habría de volver sobre sí misma completamente, es decir, tendría que acontecer una reflexión absoluta, fraguándose con ello la historia. La reflexión en Fichte parece conformarse como una historia en dos sentidos: en tanto posibilidad de lo que acontece y de contar aquello que acontece, consistiendo en ambos casos en un "volver sobre", bien sea en un retornar de la actividad del Yo sobre sí, o bien en un reconstruir lo acontecido desde la conciencia. Por consiguiente, y en vista de lo anterior, puede afirmarse que la reflexión constituye el lugar de tránsito entre lo lógico o el decir, y lo ontológico o el acontecer, articulando las series de la conciencia natural (acontecer) y la conciencia filosófica (contar lo que acontece).[281] En realidad, la serie de la actividad y la de la presentación de las fijaciones que corresponden a aquella actividad constituyen una misma serie: el recorrido coincide, pero las direcciones son opuestas, ya que una se pone en camino hacia la realización del origen, es decir, hacia la unidad, y la otra va en dirección al origen.[282] Entre ambas mediaría el tiempo que, transformado en historia, se revelaría como el espacio en donde se articula lo sensible y lo no–sensible, de manera que, al final, lo no–sensible "deberá ser" realizado progresivamente en lo sensible: tal es la meta que se persigue desde principio.

La finitud del Yo se cifra en que tiene que definir, o definirse, constantemente. La actividad del Yo está determinada por la reflexión, siendo la

281 El objetivo del trabajo de Habilitation de U. Claesges era interpretar la segunda serie de la reflexión de Fichte como una "historia de la conciencia" (*vid*. Claesges 1974, p. 2). La expresión, posteriormente utilizada por Schelling para definir la filosofía trascendental, fue acuñada en la AllÜb, a saber, en un escrito en el que Schelling se "media" con Fichte. Claesges reconoce como posibles fuentes de inspiración de Schelling ciertas expresiones utilizadas por Fichte tanto en ÜdB como en GWL, que han sido recogidas en la presente investigación en la nota anterior. La pretensión última del escrito de Claesges es mostrar: "daß in der frühen Wissenschaftslehre eine Gestalt von Traszendentalphilosophie vorliegt, durch die sie in die Entwicklung des Deutschen Idealismus hineingehört, ja eine entscheidende Entwicklungslinie allererst inauguriert. Diese Gestalt von Traszendentalphilosophie, die zum Programm Schellings und Hegel wird, nennen wir Geschichte des Selbstbewußtseins" (*op. cit*., p. VI).

282 GWL, pp. 364–366.





reflexión de tal actividad la que posibilita tanto la conciencia natural como la conciencia trascendental que vuelve sobre aquélla. La conciencia da cuenta del producto de la reflexión por medio de juicios, en los cuales se ponen en relación representaciones. Su misma estructura, que exige un sujeto y un objeto, parece corresponderse con la forma del enunciado, constituido por un sujeto, la cópula o enlace, y el predicado. El enlace de las representaciones, quehacer de la conciencia, se expresa en el juicio como la cópula, a saber, en cuanto "es" que une sujeto y predicado, pudiendo comparecer acompañado de predicado o no: sin él afirma un contenido o existencia (*Dasein*), mientras que ligado a un predicado se reduce a forma, significando pura y simplemente la unión y obviando, en principio, cualquier tipo de connotación espacio–temporal. La cópula constituye la expresión de un tránsito, a saber, del pasar del poner (*Setzen*) a la reflexión sobre lo puesto.[283] De modo que en el "es" reside la posibilidad de que la acción pueda convertirse en hecho, erigiéndose en la marca de la reflexión tras la cual se halla la decisión de actuar, a saber, la decisión de decidir. Detrás del "es" se halla el sujeto de la conciencia y, por consiguiente, ahí habrá de buscarse la condición de posibilidad de todo enlace y de todo poner, a la que Fichte llamará Yo. Al cabo, el ser no se concebirá como el fundamento del sujeto, sino que será el sujeto el fundamento del ser.[284]

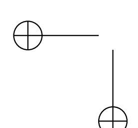
Decir que "es" expresa el tránsito del Yo del poner a la reflexión sobre lo puesto, significa afirmar que en la cópula y, por consiguiente, en el juicio, tiene lugar la división entre la serie de lo presentado —el sujeto (la *Handlung*)—, y la serie de la presentación —el objeto o los predicados—;[285] Se separan en la medida en que el curso de lo presentado se vuelve, mediante el juicio, presentación. Así pues, la cópula del juicio constituye la posibili-

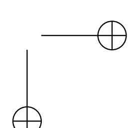
283 "*Ist* drükt den Uebergang des Ichs vom Setzen zur Reflexion über das gesetze aus." (GWL, p. 259, nota).

284 *Vid*. Cruz 1994, pp. 15–16: "El fundamento se ha escindido del ser. No es el ser el que funda al sujeto: esto sería dogmatismo, y más aún, materialismo. Es el fundamento como sujeto el que funda al ser."

285 A este respecto es interesante señalar que el juicio tético que expresa el principio se define como infinito: es una tarea para un fundamento. El más elevado de todos ellos se reconoce como "Yo soy", en el cual el lugar del predicado se deja vacío (*cf.* GWL, p. 277).





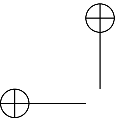


dad de un tránsito de lo ontológico a lo lógico como reflexión; o, dicho de otra manera, la cópula comporta la posibilidad del paso de la serie del ser, concebido como un "hacerse" desde la decisión, a la serie del saber, objeto de la WL, que no alcanza a conceptualizar el "haciéndose" sino el hecho. De modo que, si bien Fichte se queda del lado de lo finito, sí "recoge" lo infinito en su planteamiento y sí ha concebido cierto tránsito de las condiciones a lo incondicionado y viceversa, o si queremos, de lo real a lo ideal y viceversa, por medio de la reflexión.

La reflexión en Fichte nombra la distancia que mantiene el filósofo en la observación del proceder de la conciencia natural; tal distancia no es la que guarda el que contempla desde fuera, sino aquélla que surge desde dentro de un espacio en cuanto vuelta sobre él. La posibilidad de la reflexión se debe a la misma naturaleza del principio, a la acción de hecho (*Tathandlung*), y puede acontecer porque existe una acción que se congela o se fija como acto. En ella, en tanto acción que consiste en retornar sobre la actividad configurada, reside la condición de posibilidad de la conciencia que, a su vez, se erige en la posibilidad del conocimiento en tanto reflexión acerca de lo real —o reflexión de lo real mismo—. De modo que, por un lado, la reflexión en Fichte constituye la posibilidad de la determinación, tal como era técnicamente el Juicio reflexionante en Kant, y por otro lado, ella misma se debe a la determinación o a la fijación de la actividad originaria que está destinada a reflexionar —o si se quiere, a decidir—, tal y como parecía sugerirse del proceder teleológico del Juicio reflexionante.[286] En consecuencia, la reflexión de la actividad hace posible la conciencia, y viceversa, en virtud de ésta se puede reflexionar acerca de los productos de aquélla.[287] Por otro lado, la reflexión

286 El Juicio reflexionante teleológico aspiraba a la unidad del sujeto y del objeto en Kant. Con relación al Juicio, recordemos que Fichte afirma ya en el ÜdB que el Juicio filosofante (es decir, el juicio reflexionante, N. de la A.) se acerca progresivamente a su meta (*cf.* ÜdB, p. 143).

287 Esto viene a decir lo mismo que el principio de Kant: "las condiciones de posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (*vid*. 1.2). Un desarrollo más detallado de esta cuestión se encuentra en Duque 1998, p. 219 y ss. (especialmente, p. 227).





en Fichte no es sinónimo de escisión,[288] ya que no hay ruptura con aquello que se deja atrás, sino continuidad, aunque esto no se advierta desde la conciencia. Dado que hay un margen de actividad que no vuelve sobre sí, puede decirse que la reflexión no se consuma plenamente, a saber, no es absoluta.[289] Si lo fuese, se descubriría que el Yo mantiene una acción recíproca (*Wechselwirkung*) con el propio Yo, y que "todo" no consiste sino en una relación del Yo consigo mismo (*Selbstverhältnis*) dotada de realidad.[290] Pero hasta aquí no se eleva ninguna filosofía teórica, ni ninguna filosofía trascendental: tal es el límite que Kant habría señalado, pero no determinado.

### 2.2.3. El principio como fundamento

El principio "expresa" una acción de hecho (*Tathandlung*) y se formula como "Yo soy Yo", se reducirá luego a un "Yo soy", y finalmente a un "Yo".[291] Yo pone originariamente su propio ser, por tanto en él coinciden el ponerse y el ser.[292] Se concibe como acción que se realiza como *facto* en sus actos; en tanto actividad–acto no debe ser considerado sustancia, o al menos no en

288 Dicho de otro modo, considerando que lo que se esconde tras la reflexión es la decisión, la decisión no es escisión, sino, primariamente, reflexión que, como tal, deja atrás la posibilidad de no decidir.

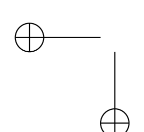
289 La conciencia exige algo que quede al margen de ella, resultando ser ese "algo", al final, cierta actividad del Yo que no se reflexiona; tal actividad quedaría al margen de la conciencia porque desde la reflexión natural sólo se puede llegar hasta el entendimiento: "Es wird sich zeigen, daß man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem denn allerdings etwas der Reflexion *gegebnes*, als einen Stoff der Vostellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommnen, sich nicht bewußt werde. Daher unsre feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewußt werden" (GWL, p. 374).

290 Con relación a esto, ha de recordarse que Kant había aceptado la "autoafección" pero sólo en tanto posibilidad de recibir el dato.

291 López Domínguez 1994, p. 24, afirma que tal reducción: "es una forma de indicar la identidad absoluta de la acción, el término de la misma y su sujeto, pero también es una forma de señalar que, al nivel del primer principio, nos colocamos por encima de la lógica, toda proposición queda destruida en la plena identidad de sujeto y predicado."

292 Con relación al principio como fundamento, *vid*. Cruz 1994, pp. 31–32: "Dado que el fundamento rebasa siempre a lo que funda, el principio buscado por Fichte tiene





la acepción de permanencia o substrato, sino, en todo caso, en el sentido de "compendio" o "totalidad" que contendría la posibilidad de todo lo que puede llegar a ser "algo".[293] Así, Yo se definiría como sustancia en tanto compendio que pretende devenir sujeto, ya que se corresponde con aquello de lo que se dice pero también es quien dice, y lo hace sin saber que su decir encierra un decirse, y en último término, un decidirse. Ahora bien, se presenta como compendio que tiene que devenir sujeto, pero en verdad no llega a conocerse en tanto tal porque la reflexión no reviste carácter absoluto. Y esto explica que en el Yo habite la tensión o la tendencia a la conciencia de sí como totalidad que, ciertamente, nunca alcanzará su objetivo. En consecuencia, el principio absoluto del comienzo se presenta al final como postulado: lo incondicionado se postula quizá ya no sólo como idea, sino como ideal.

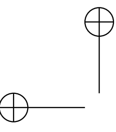
Fichte se refiere al Yo del primer principio ora como sujeto absoluto, ora como autoconciencia.[294] Tales determinaciones han de ser tomadas con cautela, pues no parecen corresponderse totalmente con la noción de "acción de hecho" (*Tathandlung*). Definir al Yo como sujeto absoluto pudiera incurrir en contradicción, ya que "sujeto" sólo puede ser pensado frente a objeto;[295]

que rebasar necesariamente lo múltiple, lo fáctico. Por tanto, no es un *hecho, Thatsache* [...], sino *autogénesis (Tathandlung*), expresión del Yo mismo. [/] El Yo posibilita y fundamenta todo lo fáctico y, por lo mismo, no es un *factum*. [...] Esta autogénesis decide el sentido de los principios de la *Doctrina de la Ciencia*, en tanto que en ella se concilian las dos instancias kantianas: la de la apercepción trascendental y la de la libertad. Mas en Kant la apercepción trascendental es primariamente *forma unificadora* del conocimiento, puesto que unifica el material ofrecido por la sensibilidad, y sin este material está vacía. Pero en Fichte el Yo no es sólo condición formal, sino también material. El Yo se produce a sí mismo, sin otro fundamento fáctico; es, por ende, pura autogénesis: su ser es su poner, la posición del Yo por sí mismo es actividad pura y refleja. Poniéndose es, y es poniéndose."

293 Fichte se refiere al Yo como sustancia. La sustancia no es, en sentido originario lo permanente o lo duradero (*das daurende*), más bien designa aquello que lo comprende todo (*das allumfassende*); *vid.* GWL, p 341. La sustancia es definida más adelante por Fichte como determinabilidad determinada (*vid.* GWL, p. 347).

294 Si el principio es autoconciencia, en todo caso no sería autoconciencia del sujeto, sino autoconciencia del saber. Ahora bien, para Henrich 1967, p. 7: "‚Selbstbewußtsein' ist das Princip von Fichtes Denken".

295 Con relación a esto, *vid*. Cruz 1994, p. 16. Posteriormente se referirá a él como sujeto–objeto, estando representando en tal construcción lo Absoluto por no ser ni lo uno





lo mismo cabe decir con respecto a su caracterización como autoconciencia o conciencia de sí, dado que ésta exige, en tanto conciencia "de", que algo quede fuera o al margen de ella. Si el Yo es sujeto absoluto no puede concebirse como autoconciencia, pues en tanto absoluto nada queda fuera de él, y por consiguiente, no hay objeto alguno que le permita constituirse en cuanto tal. Y, por otra parte, si el Yo es autoconciencia, entonces no puede interpretarse como sujeto absoluto, pues aquélla remite a una relación o a una división, y "absoluto" designa lo que no entra en ninguna relación ni en ningún reparto.[296] Del Yo del primer principio no hay representación ni puede haberla, porque ella constituye la marca de la finitud, y la infinitud no se deja representar. Ahora bien, esto no es óbice para que el Yo tienda a la conciencia de sí como principio, a saber, a la representación de sí como identidad de sujeto y objeto, aun cuando tal tendencia no se consume como acto. Es más, precisamente porque el Yo fundamenta la conciencia, no puede objetivarse como un hecho (*Faktum* o *Tat*) que se presente a aquélla.[297] El principio en Fichte no se corresponde con un sujeto que se opone a un objeto, sino con el Yo como compendio de todo lo real que deviene sujeto o se pone como tal, y que, sin saberlo, opone el objeto. El principio, en tanto fundamento, no se halla en el mismo plano que lo fundamentado, de ahí que no pueda llegar a conciencia: de lo incondicionado no hay conocimiento, consistiendo, en último término, en la decisión de decidir.

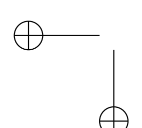
Desde el principio en tanto génesis Fichte se pone en camino hacia lo finito, realizando una suerte de *Progressus* o tránsito de lo incondicionado a lo condicionado. El primer principio —Yo— es pura y simplemente incondi-

ni lo otro, ni tampoco el enlace, sino lo uno y lo otro antes de todo enlace: Yo es la identidad de sujeto y objeto; *cf.* GWL, p. 261, nota.

296 Esta sería la argumentación empleada Hölderlin para cuestionar el principio de Fichte, que él interpreta como autoconciencia, desde un punto de vista teórico (*vid. infra*, punto 2.3).

297 La *Tathandlung* no puede ser un hecho (*Tatsache*) de la conciencia: de la acción de hecho (*Tathandlung*), fundamento de toda conciencia (orig.: *Grundlage alles Bewußtseyns*, *vid*. GWL, p. 255), sólo hay presentación (*Darstellung*). De ahí que el principio no pueda ser demostrado ni determinado: se presupone o se postula, tal y como acontecía con el principio en tanto unidad de lo sensible y lo suprasensible en el marco del proceder del Juicio reflexionante kantiano.



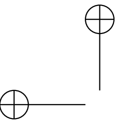


cionado por su forma y por su contenido: materia y forma se codeterminan, se fundamentan recíprocamente; el segundo principio —No–Yo— resultaría condicionado según su contenido, pero no según su forma. Dado que ambos principios son establecidos por Fichte partiendo de dos hechos de la conciencia, que se traducen en el principio lógico de identidad y el de contradicción, se entiende que el segundo de ellos no se deduzca del primero. Otra cosa distinta sucede con relación al tercer principio, que surge como síntesis de los dos anteriores, definiéndose como condicionado según la forma, pero no con respecto a su contenido. Tomando como base tal síntesis se continúa con un proceso dialéctico en el que se procede de forma inversa:[298] la síntesis se abre en tesis y antítesis de manera que, progresivamente, se van intercalando miembros intermedios, enlaces que hacen posible que las contradicciones se vayan resolviendo, hasta topar con el límite definido por decreto (*Machtspruch*) de la razón, es decir, hasta que el mismo proceso exija un tránsito a lo práctico. Será en el ámbito práctico en donde la WL halle su consumación, a saber, su principio.

El planteamiento de Fichte da lugar a dos modos contradictorios de pensar el Yo con respecto al ponerse. Por un lado, Yo es aquél en el que se pone el No–Yo, y por otro, aquél que se opone al No–Yo, resultando que desde un punto de vista el Yo es incondicionado, y desde el otro, condicionado por la exclusión de un No–Yo. Sucede que el Yo tiene que anular algo de sí mismo para poder ponerse como lo que es, a saber, para reconocerse en tanto ponerse y para tener conciencia de sí —en otras palabras, tiene que decidir—. En vista de que el Yo sólo puede fijarse como limitado, pero no es capaz de limitarse a sí mismo, se pone como determinado por un No–Yo,[299] y de ahí que se le considere dependiente (condicionado) en su existencia, pero independiente

298 La parte del “saber teórico” parece tener como fondo el capítulo de la “Antinomia de la razón pura”; a su término Fichte explica por qué la razón cae en Antinomias: uno de los dos miembros de la representación (el sujeto o el objeto) es siempre infinito (*cf.* GWL, p. 384). Kant no habría podido dar cuenta de ello porque explicó el límite desde lo ya limitado, desde la finitud.

299 Si Yo como inteligencia depende de un No–Yo indeterminado, entonces estaría en contraposición con el Yo absoluto, lo cual contradice la identidad absoluta del Yo. La contradicción se soluciona del siguiente modo: el No–Yo sería determinado inmediatamente por el Yo absoluto, mientras que el yo que representa estaría determinado





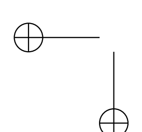
(incondicionado) con respecto al modo de determinación de aquélla.[300] Así pues, dado que tiene que fijarse, debe albergar dentro de sí el principio de su ser y de su conciencia y, para definirlo, habrá de reflexionar sobre sí mismo. Considerando que el Yo no se reconoce como "algo" antes de la reflexión de su propia actividad, se concluye que aquélla es quien posibilita la conciencia, y por tanto, también el sujeto y el objeto. Por otro lado, resulta necesario, además, que algo quede fuera, pues la idea de un Yo cuya conciencia no fuese determinada por nada ajeno a ésta sería problemática, ya que contradiría la misma naturaleza de la conciencia. Pues bien, todo ello se recoge y resuelve en el tercer principio, por medio del cual se pone "algo" que será determinado según la cantidad. El Yo y el No–Yo enlazados desde la limitación son ahora "algo", "accidentes" en el Yo concebido como sustancia en cuanto totalidad divisible. Propiamente sólo se puede hablar de conciencia a partir del tercer principio, ya que aquélla se define como saber de sí para sí, y esto solamente es posible en el marco de la finitud que se abre con él. En resumidas cuentas, la conciencia consiste en reflexión que se debe a la reflexión, pues sólo en virtud de ella es posible que la actividad que corresponde al Yo del primer principio se fije como sujeto y como objeto.

La pregunta por el principio interroga por el fundamento del saber; éste se construye a partir del enlace de un sujeto y un predicado que se realiza en el juicio. Detrás del enlace o de la cópula se adivina el sujeto que enuncia en tanto conciencia. El "es" tiene su fundamento en la unidad o identidad de la conciencia: sin una conciencia que una las representaciones del sujeto no habría conocimiento, y si además no se constituyese como autoconciencia, no podríamos hablar de certeza, ya que ésta exige la coincidencia del que conoce y de lo conocido. Por consiguiente, la autoconciencia constituye el fundamento y la garantía de la certeza, resultando que el sujeto que dice es aquello de lo que se dice, a saber, se tiene a sí mismo como predicado. Con todo, resultaría comprensible que tales afirmaciones se tomasen, en un primer momento, con cierta prevención, ya que entre el Yo en cuanto sujeto y predicado se interpone la cópula, y con el enlace "de por medio" cabría dudar de que el Yo

mediatamente por el Yo absoluto. Al final el Yo sería dependiente de sí mismo (*cf.* GWL, p. 387; *vid.* tb. p. 411).

300 *Vid.* GWL, p. 411.





como sujeto y objeto sean lo mismo. Pero la objeción se salva si, tal y como se ha señalado, tras el enlace se halla también el Yo.[301] Por consiguiente, y en última instancia, la certeza y fundamentación del conocimiento se deben al Yo que se pone y que, al hacerlo, se opone algo, resultando ser esto que se opone la misma acción por la que se pone, a saber, la actividad absoluta que va al infinito. En resumidas cuentas, y a tenor de lo visto, el Yo constituye el único punto de partida y el único fin que podía tener la WL.[302]

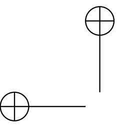
Fichte ha explorado los dos lados de la frontera kantiana, pero no la sobrepasa. Permanece en el lado de lo finito, sucediendo que el principio incondicionado nunca llegará a la conciencia como conocimiento. Un rasgo que define a la filosofía trascendental, y a la propia finitud, es que hay algo que se le escapa, hay un "no sé qué" que se le resiste y queda siempre atrás, a partir del cual se explica la conciencia. Dado que Kant circunscribió su investigación al ámbito finito, dejaba de entrada el marco de la infinitud fuera. Para Fichte, sin embargo, era necesario incorporar la infinitud a la presentación del sistema del saber, pues sólo así resultaba posible explicar el límite, o, en otras palabras, la representación. La infinitud conduce al ámbito de lo práctico a modo de asunción de una tarea, a saber, aquélla que consiste en el progresivo acercamiento a lo infinito en forma de ideal, lo cual exige la conversión del objeto en producto de la libertad del Yo. Lo que en definitiva se reclama es el reencuentro del Yo consigo mismo. La reunión de la finitud e infinitud, imposible desde el punto de vista teórico, se presenta como una actividad que el hombre puede realizar desde la decisión, que ahora lo es todo, y que consiste en la constante supresión de lo finito, de lo que limita, en aras de la realización del ideal.

El principio como unidad no es posible en tanto razón teórica, sino en cuanto razón práctica, pues no se conoce, sino que se realiza, constituyendo el punto de unión de la esencia absoluta, práctica e inteligente del Yo.[303] Así

301 Yo es anterior a toda división: posibilita que haya sujeto, objeto y enlace, pues él está detrás de todo ello.

302 En consonancia con la imposibilidad de una deducción del Yo, Fichte afirmará que no se llega a la razón por ninguna ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no hay un tránsito a la razón, sino un salto (*cf.* GWL, p. 427).

303 *Cf.* GWL, p. 399.



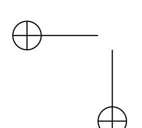


pues, el destino del principio consiste en devenir unidad absoluta en tanto reunión de lo que se había dividido. Al final resulta que Fichte ha apurado hasta el límite el potencial del juicio reflexionante kantiano pero, manteniendo cierto grado de fidelidad con el planteamiento de Kant: no lo asume como determinación, sino como un "ir determinándose", y de ahí que la unidad se postule. La interpretación de la reflexión kantiana como determinación supondría que, de algún modo, las leyes de la naturaleza habrían de derivarse de las leyes de la conciencia; esto implicaría que el segundo principio tendría que poder deducirse del primero, cosa que Fichte no realiza, permaneciendo así al lado de Kant, a saber, en el ámbito de la finitud o de la dualidad. Por consiguiente, el tránsito de la reflexión a la determinación queda como tarea que ha de ser llevaba a cabo progresivamente.[304] Y, al igual que sucedía en Kant, lo incondicionado se reconoce en el imperativo categórico, concebido como finalidad sin fin, solidario de la conciencia determinada por el sentimiento de respecto a la ley moral. Así pues, la primacía de la razón práctica, que ahora lo atraviesa todo, queda garantizada: el hombre se pone como fin proceder conforme a fin, resultando que aquél consiste en lo incondicionado como tarea.

Kant se había propuesto como objetivo garantizar la validez del conocimiento, y por ello asumió como tarea determinar las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Fichte, por su parte, no sólo pretendía garantizar el conocimiento, sino también cimentarlo, lo cual exigía una fundamentación de las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por consiguiente, de la unidad de apercepción o conciencia. Dado que Fichte quiere partir del principio que habría presupuesto Kant y avanzar desde él hasta el *Faktum* de la experiencia o finitud, parece lícito exigir que sus desarrollos se ajusten de algún modo a los "resultados" de Kant. Y en verdad esto bien pudiera ser así, dado que, por lo pronto, el principio o los principios establecidos por Fichte se hallarían veladamente en la tabla de las categorías bajo el título de la cualidad. Partiendo de la cualidad, Fichte logra dar cuenta de los otros tres títulos de tabla de las categorías: en el tercero de los principios, la cualidad se entretejería con la cantidad, resultando que "lo teórico"

304 *Vid.* puntos 1.6.2 y 1.7 de la presente investigación.

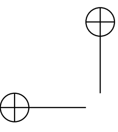




se construiría a partir de las categorías de la relación, ocupándose de las categorías de la modalidad en la parte práctica. Al final resulta que Fichte habría ajustado al planteamiento de la KrV el principio o los principios que Kant, a su entender, habría presupuesto,[305] reconociéndose en el tercero de ellos la posibilidad de toda síntesis, y por lo tanto, el fundamento de los juicios sintéticos *a priori*.[306]

Partiendo del principio, Fichte realiza también una deducción de la representación y de las facultades del espíritu humano, avanzando en dirección a la experiencia hasta llegar al punto en el que Kant —tanto en la KtU como en la KrV— se habría detenido: a saber, en el Juicio que mediaba entre el entendimiento y la razón, así como en la imaginación que mediaba entre la sensibilidad y el entendimiento; y, en último instancia, en la facultad de abstraer absoluta: la razón pura.[307] De modo que, con el ajuste realizado a Kant, Fichte ha tenido que dar nombre a la desconocida raíz común de sensibilidad y entendimiento mencionada al término de la introducción a la KrV.[308] A juzgar por sus desarrollos, y a pesar de que el planteamiento de Fichte es deudor del espíritu de la KrV–B, aquella desconocida raíz común se correspondería con la imaginación, de acuerdo con el planteamiento de la KrV–A y con el capítulo del Esquematismo.[309] Para Fichte la imaginación constituye la facultad que oscila entre la infinitud y la finitud, "originando"

305 *Cf.* GWL, p. 262.
306 GWL, p. 275.
307 GWL, p. 382. Las relaciones entre facultades se modifican: el entendimiento constituye la facultad intermedia (orig.: *Mittelvermögen*) entre la imaginación productora y la razón determinante (*cf.* GWL, pp. 373–374).
308 *Vid*. punto 1.2 de la presente investigación.
309 En Fichte, la imaginación —productora y reproductora— desempeña un papel fundamental, pues explica la síntesis del tercer principio, sosteniendo la totalidad del parágrafo 4 de la GWL; con relación a la imaginación, la posición de Fichte se pensaría desde la KrV–A, si bien parece indudable que su filosofía responde al espíritu de la KrV–B. En la imaginación se daría el tránsito entre el hacer y el padecer, o entre la espontaneidad y la receptividad, pero el sujeto, en último término, es espontaneidad, y la razón, en último término, es práctica. Fichte se introduciría en la KrV por el capítulo del "Esquematismo", no revisado o "corregido" en la KrV–B, reduciendo (orig.: A. Leyte) o neutralizando en cierto modo el planteamiento de la TDK–A desde la TDK–B.





el tiempo en el sujeto;[310] en ella se jugaría lo real, si bien nada de lo que en ella se encuentra podría concebirse como tal, dado que el acto de fijar lo que ella genera compete a la razón, pero la fijación se efectúa desde el entendimiento. De manera que la imaginación produce la realidad,[311] pero ésta "es", en último término, sólo en el entendimiento, por constituir la facultad que sostiene o conserva lo producido por aquélla.[312]

La filosofía trascendental de Kant no habría llegado a tales "conclusiones" porque se había fraguado en el ámbito de la reflexión o del entendimiento, es decir, en la dualidad o división; y desde ahí no es posible saber qué hay al otro lado, sucediendo que, a la postre, eso que se encuentra más allá se corresponde precisamente con la razón práctica kantiana. Al final, resulta que Fichte ha derivado la dualidad a partir de uno de los miembros que la constituyen, de suerte que el conocimiento se debe, en último término, a la decisión, que ahora lo es todo. Por consiguiente, lo que se asumía como "desconocido" no somos sino nosotros mismos, pero este saber no llega a nuestra conciencia:[313] la unidad no se conoce. La unidad se correspondería, en todo caso, con lo trascendental kantiano, o con la reflexión o decisión en Fichte, pero en ninguno de los casos constituye objeto de conocimiento alguno. Sólo si nuestro conocimiento no fuese finito, se descubriría que lo

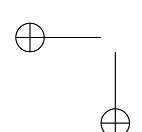
310 "(Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Wiederstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einen *Zeit*–Momente ausdehnt: (Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.)", GWL, p. 360.

311 "Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität – es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Trascendental–Philosophie nicht anders verstanden werden soll – bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Wenn denn nun aber erwiesen wird, [...] daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseyns, unsers Lebens, unsers Seyns für uns, d. h. unsers Seyns, als Ich, sich gründet,..." GWL, pp. 368–369. Sobre la imaginación como tránsito, *vid*. GWL, p. 319; en tanto oscilación, *vid*. la explicación ofrecida en GWL pp. 358–361; como la más admirable y desconocida de las facultades, *vid*. GWL, p. 350 y p. 353; en cuanto creadora (orig.: *schaffende Einbildungskraft*), *vid*. GWL, p. 414–415; etc.

312 El entendimiento se presenta como una facultad inactiva cuya función consistiría básicamente en sostener lo producido por la imaginación, *vid*. GWL, p. 374.

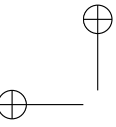
313 *Vid*. *supra*, p. 127 n. 289.





real no consiste en otra cosa que en una interacción del Yo consigo mismo:[314] un Yo que es forma y contenido, que lo es todo, a saber, tanto el enlace como los dos miembros de la dualidad. La limitación ha resultado ser, en último término, autolimitación: reflexión.

314 "...denn alles was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil *in uns* etwas sich findet, das nur durch etwas *ausser uns* sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach dem Gesetzen unsers Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können." GWL, p. 416.



## 2.3. El juicio de Hölderlin: o Absoluto o Autoconciencia[315]

El fragmento de Hölderlin publicado bajo el título "Urteil und Sein" (UuS) ha sido interpretado por la investigación como una crítica a Fichte y a Schelling.[316] En el presente capítulo se pretende realizar un análisis del fragmento desde el punto de vista sistemático, utilizándose para tal fin, a modo de apoyo y complemento, una carta redactada con anterioridad a UuS dirigida a Hegel.[317] A juzgar por el contenido y la terminología empleada en ambos documentos, y teniendo en cuenta, así mismo, el tono en el que Hölderlin se expresa, parece arriesgado afirmar que su pretensión fuese refutar el contenido de la GWL, pues más que una "crítica" directa a Fichte, parece ser una "reflexión" acerca de la naturaleza del principio y su relación con la conciencia.[318] Quizá podría pensarse que Hölderlin, tal vez sin ser totalmente

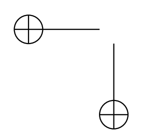
315 Para la elaboración del presente capítulo se han tenido muy en cuenta las siguientes obras de F. Martínez Marzoa: *De Kant a Hölderlin* (1992), y *Hölderlin y la lógica hegeliana* (1995). *Vid.* "Bibliografía".

316 Para Henrich 1991, 1992, la crítica estaría orientada fundamentalmente a Fichte (*vid.* Henrich 1991, pp. 250–257, y 1992, *passim*) si bien afectaría también a Schelling (*vid.* Henrich 1991, especialmente pp. 258–263, y 1992, especialmente pp. 126–135). M. Frank, sin embargo, afirma que el UuS constituiría básicamente una reacción al VIch de Schelling (*vid.* Frank 1998, p. 716 y p. 734; *vid.* tb. a este respecto *infra*, p. 144 n. 345), señalando en su obra además los puntos de desacuerdo con D. Henrich. Si bien el presente capítulo es deudor, en cierto modo, de los desarrollos de Frank 1998, pp. 715–753, queda exento este autor de responsabilidad alguna relacionada con lo presentado aquí.

317 La mencionada carta de Hölderlin a Hegel es del 26 de enero de 1795.

318 Tanto en UuS como en la mencionada carta, Hölderlin realiza ciertas aseveraciones que podrían prestarse a confusión; en UuS, por ejemplo, afirma que: "»Ich bin Ich« ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urteilung als *Theoreticher Urtheilung*, denn in der praktischen Urtheilung sezt es sich dem *Nichtich* und *nicht sich selbst* entgegen". Siembra, además, cierto desconcierto al no mantener el orden de los miembros de la comparación en la frase: "Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittel-





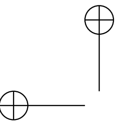
consciente de ello, propuso un modo de comprensión de lo Absoluto alternativo al que Fichte presentaba en la GWL y Schelling en el VIch. En todo caso, y a pesar de la cautela con que debe tomarse la afirmación de que tal fragmento es una "crítica", no cabe duda alguna acerca de la importancia y trascendencia de sus tesis, decisivas en el camino que tomaron las investigaciones de Schelling y de Hegel.[319]

La tesis fundamental del presente fragmento se cifra en la imposibilidad de identificar lo Absoluto con la autoconciencia, pues mientras lo primero nombra la unidad, lo segundo remite a la separación o escisión. A su vez, como idea subsidiaria de aquélla, se defiende que lo Absoluto no puede ser concebido como identidad, pues la identidad no se corresponde con la reunificación del objeto y del sujeto, sino que, por el contrario, remite a la separación o escisión. Si la negación de la identificación de lo Absoluto con la autoconciencia parecería afectar directamente al principio presentado por Fichte,[320] la afirmación de que el Ser absoluto no puede reconocerse como

bares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhohl' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wircklich ist" (*vid.* a este respecto Frank 1998, p. 725). Así mismo, en la carta a Hegel, refiriéndose a Fichte, afirma que "er möchte über das Faktum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus", cuando esto parece que ocurriría en el ámbito práctico (sobre esta cuestión, en conexión con la comparación, realizada en la misma carta [*vid. infra*, p. 139 n. 322] del Yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza, *vid*. Frank 1998, pp. 743–745).

319 Con relación a esto, además de lo mencionado en la n. 316, *vid*. Leyte 1989, pp. 26–31, y 1996, p. 15. *Vid.* tb. Villacañas 1997, pp. 37–46; Martínez Marzoa 1994, pp. 174–177, y 1995; Duque 1998, p. 700. *Vid.* tb. Janke 1989, en particular, p. 96, n. 2 y p. 97, n. 3.

320 Con relación a Fichte, *vid*. Henrich 1991, en particular pp. 250–257, y 1992, en particular pp. 40–48. Ciertamente, considerando la GWL en su totalidad, resulta difícil ver la crítica de Hölderlin a Fichte, pues lo Incondicionado o lo Absoluto de Fichte no parecería corresponderse exactamente con la autoconciencia (*cf.* con la interpretación de Henrich 1967, p. 7 y ss., y 1992, pp. 250–251): bajo lo "Incondicionado" Fichte piensa tanto a la apercepción trascendental como el imperativo categórico. Hölderlin, sin embargo, cuando se refiere al "Yo soy Yo" parece hacerlo únicamente desde un punto de vista teórico. En todo caso, de lo que no parece haber duda es de que Hölderlin se distanciaría de Fichte al negar posibilidad alguna de relación entre la unidad y la dualidad (ahora escisión): para Hölderlin no hay tránsito posible. Por otro lado, Schelling sí estaría de acuerdo con Hölderlin en lo que a este punto se refiere:





identidad contradiría la definición que Schelling ofrece en el VIch del Yo absoluto.[321] La primera de las tesis había sido ya expuesta por Hölderlin a Hegel en una carta cuyo contenido será parafraseado a continuación.[322] En efecto, en tal carta Hölderlin defiende la imposibilidad de que el Yo sea lo Absoluto, pues al reconocerlo como "Yo" se le atribuye forzosamente autoconciencia, resultando que si "yo" soy la conciencia de lo Absoluto, entonces, en la medida en que yo constituyo el objeto de tal conciencia, no puedo ser lo Absoluto, pues soy limitado, cuando menos, en el tiempo. Consecuentemente, lo Absoluto no podría ser concebido como identidad, tal y como afirma Hölderlin en UuS, porque la identidad implica cierto desdoblamiento que, en cuanto tal, sólo puede ocurrir en el tiempo, a saber, en el juicio o como juicio.[323] En otras palabras, la identidad pertenece al ámbito de la reflexión, a la escisión, de manera que ella no puede identificarse con la unidad de sujeto y objeto: ni lo Absoluto es autoconciencia, ni la autoconciencia es lo Absoluto.

En UuS, Hölderlin nombra la unidad o lo Absoluto como "Ser", "Ser pura y simplemente", o "Ser absoluto". El ámbito de la separación o de la

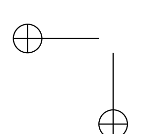
"Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nimmer reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Object geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann? – *Selbstbewußtseyn* sezt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein *freier* Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das durch Nicht–Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt" (VIch, p. 104).

321 Véase § VII del VIch, en el cual Schelling define al Yo absoluto como identidad pura o absoluta.

322 Básicamente se parafrasea el siguiente fragmento de la carta: "sein absolutes Ich (= Spinozas Sustanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab' ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts."

323 Con relación a lo que media entre el sujeto en tanto sujeto y el sujeto en tanto objeto no debe de olvidarse que precisamente tal brecha era reconocida por Kant como la "paradoja del sentido interno". *Vid.* punto 1.5.2.





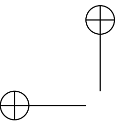
escisión se corresponde con la autoconciencia o con el juicio y, no en vano, ambos presentan la misma estructura: el juicio se articula como sujeto–enlace–predicado, mientras que la conciencia se vertebra como sujeto–enlace–objeto, siendo el objeto el mismo sujeto: sujeto–enlace–sujeto en tanto objeto, de suerte que el sujeto del juicio y el sujeto real, en tanto escindido del objeto en el ser, coinciden. De todo ello se sigue que no es posible ni un sujeto absoluto, ni que lo Absoluto se identifique con el sujeto o la autoconciencia. Lo Absoluto habrá de consistir en otra cosa, pero, sea lo que sea, no cabe duda de que ni tiene tiempo ni acontece en el tiempo, a saber, ni tiene historia ni se conforma en la historia: no es algo que esté por construir o desarrollarse, ni algo que habrá de realizarse. Lo que no parece permitir que la autoconciencia que se expresa por medio del juicio sea concebida como "lo Absoluto", es precisamente aquello que en el juicio se esconde tras la cópula, a saber, el tiempo que media, revelándose como la marca de la escisión: en el "es" del juicio la unidad se escinde. Lo Absoluto, de algún modo, ha quedado atrás, por lo que no parece posible alcanzar la reunificación desde dentro del marco de la filosofía, y menos, desde el ámbito de la lógica: la identidad se debe a la escisión y no es sinónimo de reunificación. Ciertamente la cópula que articula el juicio podría considerarse como vestigio de aquella unidad, pues la identidad expresa, efectivamente, un modo de unión;[324] ahora bien, el modo en el que la identidad une no es lo suficientemente potente como para restañar la unidad originaria: la identidad es una relación, y no hay relación o proporción alguna en la unidad.[325] De modo que la cópula del juicio, al tiempo que reúne sujeto y objeto, los separa: la cópula o identidad reúne porque separa, y separa porque reúne.[326] Así pues, es consubstancial al juicio que la afirmación de la identidad y, por consiguiente, de la unidad, niegue tal identidad o unidad, pues la forma del juicio contradice su contenido.[327]

324 También en el marco de la naturaleza en Kant, pensada desde el juicio reflexionante, podían hallarse vestigios de cierta unidad.

325 En cierto modo el "tema" del idealismo es la unidad que se esconde tras el enlace, fundamentándolo.

326 Dicho de otra forma, la unidad es inalcanzable desde el juicio, o si queremos, desde el pensar o el juzgar, pues todo juzgar, por el mero hecho de ser tal, inevitablemente divide o escinde.

327 *Cf.* Frank 1998, p. 750.





UuS comienza con la definición de juicio como separación originaria (*ursprüngliche Trennung*) de aquello que estaba íntimamente unido en la intuición intelectual, a saber, del sujeto y del objeto.[328] Sujeto y objeto se deben, por tanto, a una separación que acontece por medio de una partición (*Theilung*), o dicho de otro modo, sujeto y objeto son posibles porque hay una partición que se realiza como juicio. En tal partición está incluida ya la necesaria relación entre sujeto y objeto, dado que aquélla —la partición— ocurre en el todo (*Ganzes*).[329] Teniendo en cuenta que para Hölderlin el ejemplo paradigmático del concepto de la partición es el juicio que expresa la autoconciencia, "Yo soy Yo",[330] no parece aventurado pensar que Hölderlin esté sugiriendo que la autoconciencia se debe al juicio. Con esto parece indicarse que, por un lado, el Ser debe concebirse como unidad en la que acontece una escisión por medio de una partición que es asociada al juicio (al pensar), resultando a su vez que, por otro lado, la reunificación no puede acontecer por medio del juicio, precisamente porque él constituye la instancia que realiza la partición o separación:[331] la síntesis del juicio no es la unidad. De modo que, si bien para Hölderlin al igual que para Kant, conciencia y autoconciencia dicen lo mismo, Hölderlin se distanciaría de Kant al sugerir que la autoconciencia se debe al juicio, pues, por el contrario, en el planteamiento

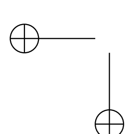
328 "Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innisgst vereinigten Objects uns Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung."

329 Hölderlin oscila entre el plano lógico y el ontológico, pues, en sentido estricto, si de da una partición en el todo mediante el juicio, ciertamente más que separarse sujeto y objeto, se separarían sujeto y predicado (*vid*. cómo define Hölderlin "juicio" en la nota anterior). En cualquier caso, tal afimación convierte una relación (*Beziehung*) en una relación en tanto "proporción" (*Verhältnis*).

330 "»Ich bin Ich« ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung als *Teoreticher Urtheilung*".

331 Dicho de otro modo, la reunificación tiene lugar por medio de la reflexión o, tal y como lo entenderá Hegel, la reunificación sólo puede acontecer con la propia supresión de la instancia que realiza la partición: la supresión de la reflexión. Schelling salvará la objeción de Hölderlin que imposibilita la identificación de la autoconciencia y absoluto con la figura del *Geist*.





de Kant la estructura del juicio parecía fundamentarse en la estructura de la conciencia.[332]

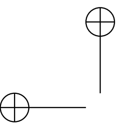
Si juicio "es" la separación originaria de lo que estaba íntimamente unido en la intuición intelectual, "Ser" "expresa" el enlace (*Verbindung*) del sujeto y del objeto, o incluso su reunificación (*Vereinigung*)[333]. Hölderlin parece querer decir que "Ser", más que "expresar" la unidad, "es" la unidad o todo, a saber, aquello que no consiste en escisión pero que posibilita que haya escisión o separación, resultando que precisamente en el Ser no sería posible ni el sujeto ni el objeto:[334] ni serían idénticos ni indiferenciados, porque simplemente no serían.[335] Entre la unidad o el todo, y la escisión o las partes, no hay tránsito, al igual que sucedía en Kant y a diferencia de lo que ocurría en Fichte: no resulta posible establecer ninguna continuidad entre la infinitud y la finitud, o viceversa. El límite, inamovible, entre lo Absoluto y el ámbito de la relación es marcado nítidamente por Hölderlin: en lo Absoluto no se da relación alguna, y donde hay relación, no hay Absoluto. Lo Absoluto ni es sujeto, ni objeto, ni se identifica con el enlace de ambos; así mismo, tampoco puede ser concebido como concepto, ni como idea. Lo Absoluto sólo parece posible en tanto intuición intelectual, lo cual significa que ni se conoce ni se realiza y, por tanto, ni se alcanza desde el ámbito teórico ni desde el práctico; simplemente es, correspondiéndose con aquello "previo" a la partición originaria que da lugar a sujeto y objeto. Lo Absoluto se revela como una presuposición necesaria que, en sentido estricto, no debe ser concebida como principio pues, en verdad, no comienza nada: no es génesis, ni permite tránsito alguno a lo finito.

332 Con relación a esta cuestión, *vid*. Henrich 1992, p. 47.

333 "Seyn – drükt die Verbindung des Subjects und Objects aus. [/] Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereiniget ist, mithin so vereiniget, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kann, [...] da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist."

334 Frank 1998, p. 722, señala la posibilidad de cierta confusión con relación a la definición de ser, dado que Hölderlin afirma que es la expresión de un "enlace" (*Verbindung*), y no, como parecería más coherente, la expresión de la unidad absoluta.

335 En la GWL de 1794 no está presente la intuición intelectual; Fichte la contempla posteriormente, identificándola con la acción de hecho (*Tathandlung*), pero, en cualquier caso, no será concebida como intuición de un "ser", sino de "actuar".






En consecuencia, para Hölderlin al igual que para Kant, la unidad no sería principio, pero Hölderlin la presupone, a diferencia de Kant, que la habría postulado.[336] Así, la unidad o Absoluto se revelaría en la intuición intelectual como la totalidad de lo real que posteriormente se habría repartido o distribuido en sujeto y objeto. Y a pesar de que Hölderlin es kantiano al negar tránsito alguno de la unidad a la escisión —diríamos "dualidad", pensando con Kant—, su concepción de lo Absoluto parece situarlo fuera ya de lo trascendental, cosa que no ocurría con Fichte. El planteamiento de Fichte es trascendental, pero no el de Hölderlin: con "Urteil und Sein" la dualidad se convierte en escisión.[337] La finitud, aún siendo un *Faktum*, ya no remite a la dualidad, sino a la escisión: si la reflexión con Fichte es solidaria todavía de aquélla, con Hölderlin es sinónimo ya de escisión.[338] De ahí que la cópula o el enlace en Fichte signifique, en cierto modo, "tránsito", y en Hölderlin, "reunificación".

Hasta el momento se han analizado los dos grandes bloques temáticos del UuS; falta, sin embargo, por referir que en el marco del primero de ellos, que se centra en el juicio, Hölderlin reflexiona así mismo acerca de las categorías de la modalidad.[339] De acuerdo con los desarrollos de Kant, tales categorías, a diferencia de los otros tres títulos, no ampliaban el concepto al que servían de predicado, sino que se referían a la relación de la cosa con el entendimiento, de manera que, más que al contenido del juicio, concernían al valor de la cópula.[340] Las categorías de la modalidad parecen ser un claro exponente de la dualidad que atraviesa lo trascendental ya que, según Kant, la diferenciación entre la posibilidad y la realidad resulta constitutiva del entendimiento

336 "...und die nothwendige Voraussezung eines Ganzen wovon Subjekt und Objekt die Theile sind". Con relación a lo Absoluto como presuposición, pero no necesariamente como principio, *vid.* Frank 1998, pp. 717–718.

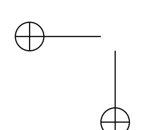
337 Por otro lado, con Fichte cabe la posibilidad de una historia de la autoconciencia (*vid. supra*, p. 124 n. 281), cosa impensable en Hölderlin, para el cual no hay escisión en tanto reflexión, sino en tanto separación o incisión en el ser.

338 Dualidad y escisión no son tomados como sinónimos: si bien es cierto que ambos remiten a dos elementos, pensar en términos de "escisión" lleva implícita la referencia a una unidad originaria o previa.

339 *Vid*. Henrich 1992, pp. 707–726.

340 KrV, A 219/B 266. *Vid.* también KrV, A 74/B 99.





humano.[341] De ahí que en la KrV se elabore una "Lógica trascendental", pero también una "Dialéctica trascendental" definida como "Lógica de la ilusión": pensar no significa conocer y, por lo tanto, lo posible no tiene porqué ser real. En efecto, Kant otorgaba cierta preeminencia a lo real frente a lo posible, y así lo hace también Hölderlin. Ahora bien, en el planteamiento de Kant tal primacía no afectaba a la dualidad intuición–concepto, pues si esto hubiese ocurrido, "lo trascendental" se habría tambaleado:[342] la dualidad se habría desequilibrado, y tal vez Kant habría tenido que decantarse o bien por una intuición intelectual o bien por un entendimiento intuitivo.

Con Hölderlin, la prioridad concedida a lo real sí repercutiría sobre la dualidad kantiana: pareciera que la afirmación de la unidad tuviese como consecuencia necesaria la preeminencia de uno de los miembros de la dualidad.[343] Así, al privilegiar lo real, Hölderlin instituye cierta primacía de la intuición sobre el concepto, lo cual guarda coherencia con el hecho de que lo Absoluto se vincule a la intuición intelectual. A su vez, al afirmar que la realidad es más alta que la posibilidad, entraría en confrontación con Schelling,[344] quien había señalado en el VIch la posición absoluta del Yo como origen de la posibilidad.[345] Para Hölderlin, aunque lo Absoluto nunca es real en el sentido de configurarse como un contenido de la conciencia, sí debe entenderse como fundamento de todo lo real: lo Absoluto "es" precisamente

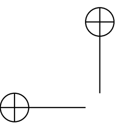
341 Véase KU, § 76.

342 Kant diría más bien que la intuición, al tiempo que limita el concepto, lo realiza. Kant mantiene la dualidad, y eso significa que no debe primar o priorizar ninguno de los dos miembros que la componen: de ahí que la unidad sea siempre resultado o consecuencia de una síntesis, a saber, es siempre pensada desde la dualidad.

343 "Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhohl' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wircklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wircklichkeit war."

344 Schelling habría sido fiel al orden establecido por Kant, tal y como señala Frank 1998, p. 725.

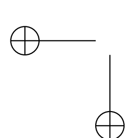
345 M. Frank se sirve de tal confrontación, junto con la negativa de Hölderlin a identificar Ser e identidad, que choca con el planteamiento de Schelling en el VIch, para defender que UuS ha de entenderse como una reacción al VIch (Frank 1998, p. 716) distanciándose así de la posición de D. Henrich (*vid.* Frank 1998, p. 730); *vid.* a este respecto *supra*, p. 137 n. 316.

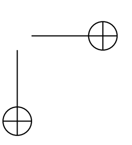


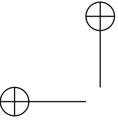


por no acontecer en la conciencia, por haber quedado "atrás". Considerando el contenido de UuS, podría aventurarse que el papel de "principio" en el sentido de comienzo correspondería a la partición, a saber, al pensar o al juzgar, pero Hölderlin no desarrolla tal posibilidad en UuS, ni seguramente tal elucidación habría tenido sentido alguno para él; de manera que, llegados a este punto, se puede dar por terminado el análisis de UuS. A modo de conclusión mencionaremos, una vez más, las dos tesis fundamentales de Hölderlin, que determinarán las investigaciones de Schelling y Hegel: en primer lugar, que lo Absoluto no puede ser reconocido como Yo, a saber, que la unidad (originaria) no consiste en síntesis; y en segundo lugar, que lo Absoluto es unidad, pero no principio.









## 2.4. Las tentativas de Schelling: el principio o ser[346]

### 2.4.1. Forma y contenido de la filosofía

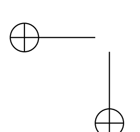
ÜdMö es el primer texto que Schelling publica y, al igual que los demás escritos tempranos, ha sido leído desde Fichte, en particular, desde los desarrollos de ÜdB y desde las primeras páginas de la GWL.[347] Sin embargo, aunque Schelling en sus comienzos use la misma terminología que Fichte y coincida con él en cuestiones más o menos puntuales, puede afirmarse que su planteamiento ni está en continuidad, ni ha de ser considerado tampoco como una continuación del planteamiento de Fichte. En otras palabras, los desarrollos de Schelling no son, en sentido estricto, deudores de la filosofía de Fichte, sino principalmente —y al margen de otras influencias además de la ejercida por aquél, ciertamente incuestionable—, de los desarrollos filosóficos de Kant. Y ello porque, en primer lugar, la pretensión de Schelling consiste fundamentalmente en tratar de solucionar una carencia detectada en la filosofía de Kant, no en la de Fichte,[348] y, en segundo lugar, porque no aco-

346 Los desarrollos de este capítulo se han realizado en la estela de las investigaciones de Leyte/Rühle 1989, Leyte 1992, 1996 y 1998, Wieland 1975, y Boenke 1990, resultando imposible pagar la deuda contraída con todas ellas por medio de citas. Con relación a las fuentes, señalar que las páginas que siguen a las abreviaturas de los textos pertenecen a la edición: *F. W. J. Schelling, Historisch–Kritische Ausgabe* (=AA), (*vid*. "Bibliografía").

347 A este respecto, *vid. "Editorischer Bericht",* en AA, I, 1, especialmente pp. 249–252, en el cual W. G. Jacobs afirma que es muy improbable que Schelling hubiese leído la GWL antes de 1795 —y no sólo eso, sino que en enero de 1796 Schelling todavía no habría leído la "parte" práctica (*vid*. AA, I, 1, p. 252) de la GWL—. Sobre el estímulo que habría supuesto el ÜdB de Fichte para Schelling, véase lo que él mismo afirma acerca de tal escrito en ÜdMö, pp. 266–267. Con respecto a la relación Fichte–Schelling a lo largo de este período, *vid*. Gorland 1973.

348 No deja de ser relevante con respecto a este punto el hecho de que Schelling haya presentado un catálogo pormenorizado de las cuestiones que Kant habría dejado sin resolver *(vid*. ÜdMö, pp. 289–290, y *vid*. tb. VIch, pp. 71–73), preguntas que intentará aclarar progresivamente a lo largo de estos años.





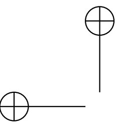
mete tal empresa desde la vía abierta por éste —la vía práctica, en la que confluían apercepción trascendental e imperativo categórico—, sino desde una propia que, finalmente, alcanzará a definir de un modo más o menos nítido hacia el año 1796.[349] En efecto, en la AllÜb Schelling logrará presentar una solución al problema del principio fuera del marco de la dualidad kantiana "teórico–práctico", después de haber realizado una serie de tentativas que comenzaban en el año 1794 con un planteamiento de tipo teórico —que define tanto al ÜdMö como al posterior VIch—, seguido de un intento emprendido desde el punto de vista práctico en las PhBr. En la AllÜb, además, se adivina ya el camino que tomarán las posteriores investigaciones de Schelling, a saber, la presentación de la filosofía como filosofía de la naturaleza. Acerca de la filosofía de la naturaleza, por consiguiente, podría decirse que no es algo que resulte completamente inexplicable, o excesivamente sorprendente, sino que constituye, en cierto modo, la consecuencia de una investigación que se desarrollaba desde hacía tiempo en torno al problema del principio en Kant, investigación que se habría combinado o entretejido con los resultados del estudio de la filosofía de autores como Spinoza o Leibniz —entre otros—, y con los descubrimientos y avances realizados en el campo de la ciencia de la época.[350]

Centrándonos en el período que nos ocupa, puede afirmarse que la pretensión primera de Schelling consiste en determinar el principio que se esconde tras los desarrollos de Kant.[351] Tal pretensión le obligará a conciliar su propuesta con los resultados de éste, lo cual significa no sólo que el principio formulado habrá de ajustarse a la filosofía de Kant, sino también que, a la postre, Schelling se verá obligado a efectuar una serie de reajustes dentro

349 La tarea se consumará en el año 1800 con la presentación del *Sistema del idealismo trascendental*.

350 Confróntese y complétese con las investigaciones de Wieland 1975, y sobre todo de Leyte/Rühle 1989, y Leyte 1996 y 1998.

351 El problema detectado en la KrV se define con el término *Mangel*. Esta falta o defecto consistiría fundamentalmente en: "...der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen, von ihr abhängigen, Formen begründet worden wäre." (ÜdMö, p. 265).





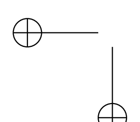
del propio planteamiento de Kant, que afectan básicamente al significado y función de la cosa en sí y de la intuición intelectual. Tales "reajustes" estarán totalmente legitimados según Schelling porque, o bien desde el principio propuesto los resultados alcanzados necesariamente han de ser presentados de otra manera, ya que el punto de vista adoptado por Kant —la reflexión— no es el más elevado; o bien porque como se pretende completar una tarea que Kant habría comenzado, entonces efectivamente lo presentado no puede coincidir con lo expuesto por él; o bien por razón de que, al final, ya no importa únicamente lo que Kant quiso realizar, sino también aquello que debiera haber llevado a cabo para que su planteamiento resultase coherente.[352]

Planteado el problema que determina las investigaciones de Schelling pasaremos revista al primero de los textos que nos ocupa. En ÜdMö la recepción de la filosofía kantiana por parte de Schelling podría resumirse en la afirmación de que Kant habría presentado en la KrV una forma de la filosofía sin haber establecido el principio, lo cual resultaría cuando menos extraño, dado que toda forma, además de remitir necesariamente a un contenido, ha de responder a un principio.[353] Así pues, considerando que la filosofía es posible como ciencia —a saber, como sistema—, si y sólo si se dispone de un principio a partir del cual pueda construirse, Schelling se fija como tarea fun-

352 En ÜdMö, p. 292, Schelling afirma que Kant no habría podido haber establecido la forma originaria de la ciencia porque su planteamiento era demasiado específico; en VIch, p. 162, sostiene que Kant habría sido el primero que habría presupuesto el Yo absoluto como último sustrato de todo ser y de toda identidad; y en AllÜb, p. 102, señala Schelling que su pretensión no se cifra en dilucidar lo que Kant habría querido, sino lo que tendría que haber querido para que su sistema fuese coherente.

353 ÜdMö, p. 265. A este respecto hemos de recordar que al comienzo de ÜdMö Schelling contempla la posibilidad de que el fundamento último se halle escondido en el espíritu humano a mayor profundidad, razón por la cual tal vez no habría sido todavía descubierto (sobre este punto *vid*. Leyte/Rühle 1989, p. 22); a tal idea se acercaría la filosofía de manera paulatina, y de ahí que en la idea ("in der Idee") sólo haya de haber una filosofía (*cf.* ÜdMö, p. 268). Tal aproximación, solidaria del intento de fijar una forma de la filosofía, conforma una historia que Schelling recorre en ÜdMö, a partir de la p. 285, atribuyéndole a Kant el mérito de haber sido el filósofo que más se habría acercado al objetivo (*vid*. ÜdMö, p. 288 en adelante). Con relación a la meta de toda investigación filosófica y su propósito ("eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens, und des Wollens"), *vid.* el "Epílogo" a ÜdMö, pp. 299–300.





damentar la forma originaria de toda ciencia —la unidad— y su contenido, por medio de un principio.[354] Éste ha de ser incondicionado, consistiendo su incondicionalidad en la fundamentación recíproca de su forma y de su contenido;[355] se formula como "Yo es Yo",[356] expresa una unidad absoluta o incondicionada, y se pone a sí mismo, evidenciando una causalidad de tipo absoluto.[357] Tal principio, cuya forma interna consiste en "ser condicionado por sí mismo", fundamenta la forma del ser puesto incondicionado, esto es, su forma externa o la forma de ser pensado —que se corresponde con la identidad: A=A—, de suerte que, a partir de él, podrán ser inferidas tanto las restantes "formas de ser", como las correspondientes "formas de ser puesto".[358] Considerando que lo incondicionado fundamenta lo condicionado, ha de admitirse entonces un segundo principio condicionado que se formula como "Noyo es no Yo", definiendo la forma del ser puesto condicionado;[359] y, además, dado que los dos principios han de ser puestos pero parecen excluirse, se exige un tercer principio que se presenta como el producto de ambos, con el que queda a su vez fundamentada la forma de la condicionalidad determinada por la incondicionalidad.[360] Así pues, Schelling ha cimentado

354 Sobre el objetivo que Schelling se fija, *vid.* ÜdMö, p. 279. El texto se divide en dos partes: en la primera se ocupa de tal fundamentación, mientras que en la segunda parte compara la solución que él aporta con otros intentos que se habrían emprendido para resolver el problema del principio.

355 UdMö, p. 277. Schelling señala además que: "So bestimmt also der ursprünglich gegebne Innhalt alles Wissens, (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider), zugleich die Form aller Wissenschaft, so wie jener selbst nur unter der Bedingung von dieser möglich ist. Ganz parallel mit dieser Deduktion der Form des Wissens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Bestandtheilen des Urinnhalts alles Wissens durch ihre Urform bestimmt ist, ausfallen" (UdMö, p. 297). Acerca del contenido, Schelling afirma que: "...mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn" (ÜdMö, p. 279).

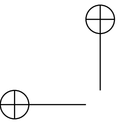
356 "Ich ist Ich". La caracterización se halla en ÜdMö, p. 279.

357 *Vid.* UdMö, pp. 279–280.

358 Confróntese con lo afirmado por Schelling en ÜdMö, p. 279, recogido en la nota 355. Con el principio, Yo es Yo, se presenta una forma del ser puesto absoluto que deviene a su vez contenido de un principio que es su propia forma; A es A, nombra la forma universal del ponerse incondicionado.

359 La formulación sería la siguiente: "*Nichtich ist nicht Ich",* ÜdMö, p. 281.

360 Hasta aquí estaría en consonancia con Fichte.




finalmente la forma originaria de toda ciencia, que comprendería tres momentos: la forma de la incondicionalidad, la forma de la condicionalidad y la forma de la condicionalidad determinada por la incondicionalidad.[361]

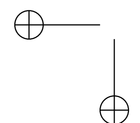
Según Schelling, esta forma originaria que acabamos de presentar ya habría sido establecida veladamente por Kant en la misma tabla de los juicios bajo el título de la relación —en virtud del cual, además, podría llevarse a cabo, de algún modo, el cierre (determinación) de toda experiencia—. Nótese, por consiguiente, que Schelling no legitima sus desarrollos desde Fichte, sino recurriendo al hecho de que el principio se "ajusta" al planteamiento de Kant.[362] Así, la forma de la incondicionalidad o forma analítica se correspondería con la forma del poner categórico, la forma de la condicionalidad o sintética, con la forma del poner hipotético, y la forma de la condicionalidad determinada por la incondicionalidad, o la determinación de lo sintético por lo analítico, equivaldría a la forma del poner disyuntivo,[363] si bien Kant tan sólo habría señalado dos formas del pensar o del poner: la analítica —principio

361 Schelling las presenta de otro modo también: "...daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) ist, so folgt von selbst, daß das Subjekt im Dritten (der Vorstellung) sich zum Objekt immer wie das Bestimmende zum Bestimmbaren, (wie Einheit zu Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wircklichkeit,) verhalte" (ÜdMö, p. 298).

362 A este respecto véase lo que afirma Schelling en UdMö, pp. 265–267, en donde no parece dejar duda alguna acerca del hecho de que, en último término, la KrV había sido la obra que habría determinado sus reflexiones.

363 El "fallo" de Kant habría consistido en comprender como analítico, lo idéntico, y como sintético, lo no–idéntico, cuando, en verdad, lo idéntico no sería sino una modalidad de lo analítico —la identidad se referiría al contenido— (*cf.* ÜdMö, pp. 292–294). Schelling habría enmendado el error del siguiente modo: la forma analítica se corresponde con la forma del poner incondicionado, la forma sintética con la forma del poner condicionado, y la tercera de ellas resultaría de la combinación de ambas (*cf.* ÜdMö, p. 289 y ss.). Así se consigue una estructura triádica —propia de la unidad sintética—, sobre la cual Kant había llamado la atención en la KrV (KrV, B 110–111) y en la KU (*vid.* en particular KU, intr. LVII–LVIII). Con respecto a la tercera de las formas, Kant había señalado que surge de un acto especial del entendimiento por el cual se enlazan las dos primeras. Si Kant se refiere siempre a un tercero con respecto a las formas particulares del pensar o categorías, resulta comprensible la necesidad de un tercero con relación a la forma general de toda ciencia a fin de guardar la simetría, y así tendríamos: la forma analítica, la sintética y la combinada (*gemischtes*).



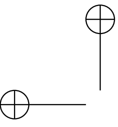


de contradicción— y la sintética —principio de las condiciones de posibilidad de la experiencia—, esto es, la forma incondicionada y la condicionada,[364] pero no la tercera de ellas.

Retomando lo ganado hasta el momento tenemos, pues, que a partir de tres principios, de los cuales se derivan tres formas del poner —esto es, del pensar—, Schelling ha realizado una deducción metafísica de la tabla de los juicios: desde el principio (Yo) ha inferido las formas de la relación (el juicio) desde las cuales pueden ser derivados los demás momentos de la tabla.[365] Tal vez lo más destacable de UdMö —al margen de la formulación del principio— sea precisamente la identificación de la forma originaria de la ciencia con los juicios de la relación, dada la importancia que ésta tiene en Kant y la trascendencia que adquirirá en los futuros desarrollos de Schelling. Recordemos, a este respecto, que en el planteamiento de Kant tales juicios daban cuenta de todas las relaciones (*Verhältnisse*) que son posibles en el pensar: la relación del sujeto con el predicado, del fundamento con la consecuencia, y del conocimiento dividido y de los miembros de la división entre sí; pensar, o más exactamente, "saber" no consiste en otra cosa que en poner el ser en la forma de juicio, esto es, en traducir la relación —o proporción— real "sujeto–objeto" a la forma ideal "sujeto–predicado", lo cual se realiza por medio de un tercero o enlace; y de ahí la importancia del fundamento del enlace y del modo del poner (*setzen*), es decir, del principio y de las reglas o leyes (*Gesetze*) a partir de las cuales se formulan enunciados (*Sätze*). Schelling, además, parece enfrentarse al problema del principio teniendo en cuenta los desarrollos que Kant realiza en la "Dialéctica trascendental", a saber, las investigaciones que lleva a cabo acerca de la idea de incondicionado como unidad absolu-

364 Esto es, la forma analítica se determinaría según el principio de contradicción —que Kant había reformulado excluyendo el tiempo (*vid.* KrV, A 150/B 189 y ss.)—, y la forma sintética se correspondería con el principio de razón suficiente, que en Kant se enunciaba como: "die *Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich *Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*" (KrV, A 158/B 197), reintroduciendo el tiempo.

365 Faltaría por determinar cómo se articula la forma originaria o forma de la relación con los tres restantes momentos que integran la tabla de los juicios. Schelling afirma que: "...sie müssen schlechterdings nothwendig als eine Thatsache aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrükt, abgeleitet werden." (ÜdMö, p. 297).




ta en conexión con el proceder del Juicio según la relación. Podría decirse, incluso, que el horizonte de su investigación consiste en derivar la tabla de los juicios y de las categorías del ideal de la razón pura, intención que, de un modo mucho más nítido que en ÜdMö se advierte en el VIch, texto en el cual la comprensión del Yo, en términos kantianos, parece tener como referente a Dios. Y ciertamente bien podría ser así, pues en el planteamiento de Kant es justamente "la relación" quien abre tanto el uso especulativo de la razón como el uso empírico del entendimiento y, por consiguiente, la posibilidad de pensar la experiencia como un todo. De manera que, a juzgar por el contenido de este texto, y tomando en consideración también sus escritos posteriores, puede decirse, *grosso modo*, que la pretensión general de Schelling consiste en tratar de hallar un puente entre la "Analítica trascendental" (Lógica de la verdad) y la "Dialéctica trascendental" (Lógica de la apariencia) —entre lo condicionado y lo incondicionado, o simplificando, entre categorías e ideas—, a fin de presentar la posible unidad entre el entendimiento y la razón.[366] Y tal puente se llama principio.[367]

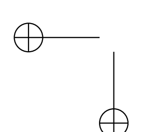
En ÜdMö Schelling coincide con el texto ÜdB de Fichte en la formulación de los tres principios, si bien se advierte alguna diferencia de matiz que posteriormente adquirirá cierta relevancia.[368] Ahora bien, a pesar de que parece incuestionable que Schelling toma en consideración el proyecto de Fichte y se sirve de su terminología, cierto es también que existen discordancias entre ambos planteamientos, de las que tendremos oportunidad de ocuparnos con mayor detalle en el siguiente capítulo. Por el momento cabe señalar que en el ÜdB de Fichte las categorías de la relación, privilegiadas por Schelling en el ÜdMö, no parecen tener un excesivo peso, siendo precisamente tales categorías las que luego utilizará Fichte en la GWL para construir el

366 *Cf.* con lo señalado por M. Boenke 1990, p. 180.

367 Schelling dará nombre a este principio en la AllÜb: *Geist*.

368 Fichte utiliza la primera "persona" del singular (*Ich bin Ich*), mientras que Schelling prefiere la tercera (*Ich ist Ich*), formulación que ciertamente modificará más adelante en el VIch, en donde, paradójicamente, a pesar de que la enunciación del principio es similar a la de Fichte, todavía se hallará más lejos de él. La diferencia que se percibe en ambos modos de expresión parece dejar claro que el horizonte primero y último de Fichte es lo práctico, mientras que Schelling, en este momento, piensa desde un punto de vista teórico.





"Saber de lo teórico".[369] Por otro lado, siguiendo con las diferencias que se detectan ya en ambos planteamientos, resulta que el principio de Fichte se corresponde con la autoconciencia en tanto que se pone a sí y debe ser para sí, y se basa, *grosso modo*, en la conciencia moral kantiana. Fichte lo enuncia como un "Yo soy Yo", frente al "Yo es Yo" de Schelling, que no se constituye como un "para–sí" ni puede hacerlo, ya que no se corresponde con la autoconciencia ni tiende a ella. Schelling rebasa la finitud, se ubica en el ámbito de la especulación kantiana, mientras que Fichte pone gran cuidado en no sobrepasar la unidad o la identidad de la conciencia, a saber, el ámbito de la reflexión.[370]

A lo anteriormente señalado ha de añadirse que el método empleado por Schelling y Fichte para determinar el principio es distinto: Fichte acierta a formular el principio partiendo del análisis de hechos de la conciencia (*Tatsachen*), utilizando como instrumento la reflexión abstractiva, mientras que Schelling lo hace por medio del análisis del concepto, es decir, de las notas que definen la incondicionalidad.[371] Fichte aspiraría a presentar el Absoluto desde el juicio, mientras que al entender de Schelling, el Absoluto sólo podría ser dado por el Absoluto.[372] Además de todo ello, Schelling pretende buscar un principio común para la filosofía teórica y práctica, que tanto en ÜdMö como en el VIch parece estar pensando desde un punto de vista teórico,[373] mientras que Fichte, por el contrario, erigirá en principio precisamente a uno de los miembros de la dualidad kantiana —"lo práctico"—.

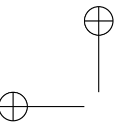
369 Sobre esta cuestión *vid.* Villacañas 1990, pp. XXVII–XXIX.

370 En otras palabras, Fichte no aspiraría a suprimir la "personalidad", más allá de la cual querrá ir precisamente Schelling. Por otro lado, el principio de Fichte será la "acción de hecho" (*Tathandlung*), mientras que Schelling remitirá a un acto más elevado (*höherer Akt*) del espíritu humano —no a una acción más elevada (*höherer Handlung*)—, que estaría por encima del acto (*Akt*) de la conciencia (*vid.* ÜdMö, p. 284, nota C).

371 El método, por tanto, no consistirá en un *Regressus* a partir de la forma de disyuntiva, sino que se fundamentará en el análisis de la determinación que define al principio: la incondicionalidad (*vid.* ÜdMö, p. 279).

372 *Vid.* ÜdMö, p. 271, y tb. VIch, p. 86 y p. 90.

373 Y así, según M. Boenke 1990, pp. 163–185, en el ÜdMö Schelling realizaría una fundamentación de las categorías partiendo del principio, mientras que en el VIch se ocuparía de garantizar la aprioridad (es decir, la universalidad y la necesidad).





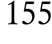
Estas diferencias, que se advierten ya en ambos textos, y cuyos contornos alcanzarán mayor nitidez en la GWL y en el VIch, parecen ser suficientes para, cuando menos, poner en entredicho la afirmación de que Schelling habría continuado o completado el proyecto de Fichte.

Puede decirse que el comienzo del idealismo está determinado por la búsqueda de una solución al problema de la relación de lo condicionado y lo incondicionado, problema que en un primer momento no es otra cosa que una traducción en términos idealistas de la cuestión de la articulación del entendimiento —reflexión— y de la razón —especulación— en la KrV, esto es, del planteamiento de la "Analítica trascendental" y de la "Dialéctica trascendental". Para Kant no habría posibilidad de realizar el tránsito de lo condicionado a lo incondicionado, porque no disponemos de un tercero que sirva de enlace.[374] Ahora bien, con los desarrollos idealistas se invertirán los términos: problemático no será el tránsito a lo incondicionado, sino el paso de lo incondicionado a lo condicionado. Así pues, la pregunta por el tránsito se convierte en la pregunta por la salida (*Herausgehen*) del Absoluto de sí mismo, que no es sino, en un primer momento, la pregunta por el origen del No–Yo, que Fichte no habría resuelto. A este respecto, Schelling señala en ÜdMö que "Yo es Yo" se define como incondicionado, entre otras razones, porque es condición de algo, y por lo tanto, pondría el No–Yo por libertad;[375] sin embargo, modificará su posición en el VIch: el Absoluto no sale de sí mismo, de manera que el No–Yo será inexplicable y, por consiguiente, tampoco se podrá dar razón de la síntesis. Ahora bien, resulta que el Absoluto ha de salir de sí, pues la experiencia es un hecho y la síntesis también, de igual manera que, de algún modo, el restablecimiento del Absoluto parece ser una exigencia para el yo condicionado. Tales cuestiones definen los problemas a los que Schelling se enfrentará posteriormente en el VIch y en las PhBr.

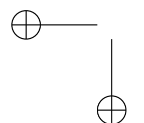
En cualquier caso, importante a efectos de la presente investigación, en particular del presente capítulo y del siguiente, es considerar que tanto ÜdMö

374 Nótese a este respecto que la tercera de las formas surge de la unión de la incondicionalidad y la condicionalidad.

375 ÜdMö, p. 283.





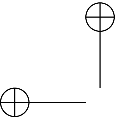


como el VIch, que guarda cierta continuidad con ÜdMö,[376] constituyen tentativas que Schelling realiza desde el punto de vista teórico,[377] y por consiguiente, desde un punto de vista distinto al de Fichte. Además, Schelling parece seguir el proceso de reflexión llevado a cabo por Kant al pensar las *Críticas* desde cierta linealidad acorde con su aparición cronológica, y así, vincula el problema del principio, en primer término, a los desarrollos de la KrV, frente a Fichte, quien, por el contrario, piensa la cuestión del principio desde la KpV;[378] dicho de otro modo, Schelling explicaría la KpV desde la KrV, mientras que Fichte explicará la KrV desde la KpV. Por todo ello puede afirmarse, una vez más, que Schelling desarrolla su propio proyecto a la luz del "defecto" del planteamiento kantiano, y tal proyecto está jalonado de tentativas realizadas ora desde un punto de vista teórico, ora desde un punto de vista práctico, hasta que dé con la solución hacia el año 1796 con la figura del *Geist*, que pondrá fin al problema de la articulación entre lo condicionado y lo incondicionado.

376 En ÜdMö están presentes ya motivos del pensamiento de Schelling que volveremos a encontrar tanto en el VIch como en las PhBr, en particular, el rechazo de cualquier intento de demostración de la existencia objetiva de Dios y de la inmortalidad, mencionado en el VIch y determinante en las PhBr. Por todo ello, y por lo que se afirma acerca de la WL, resulta interesante la siguiente nota de Schelling: "Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungsvermögens, und die künftige Wissenschaftslehre soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß *logisch* zu Werke geht, und die mit nichts, als dem durchs Ich, (durch Freiheit und Autonomie des Ichs,) gegebnen zu thun hat. Dann wird das Gerede con *objektiven* Beweisen für's Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die *objektive Existenz* einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire? (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sei?) ein Ende nehmen." (ÜdMö, pp. 286–287, nota A).

377 Sobre la asunción de un punto de vista teórico, *vid. supra*, p. 163 n. 410.

378 En ÜdMö Schelling no se ocupa de la resolución de la dualidad entre la filosofía teórica y práctica, tan sólo afirma que el principio que fundamenta la filosofía teórica, fundamenta también la filosofía práctica (*vid.* UdMö, p. 284, nota C, que continúa en la p. 285, en donde se encuentra tal afirmación).





## 2.4.2. La autoconciencia como pérdida del (principio) Absoluto

Si en ÜdMö Schelling únicamente se había propuesto como objetivo determinar la forma originaria de la filosofía como ciencia, en el VIch asume una tarea más ambiciosa: ajustar el principio a los resultados de Kant,[379] lo cual exigirá a su vez una reformulación del principio presentado en ÜdMö.[380] Con el "nuevo" principio Schelling pretenderá solucionar los problemas que Kant habría dejado sin resolver, a saber: la relación entre la filosofía teórica y práctica, el problema de la fundamentación de la universalidad y necesidad de los juicios, la cuestión de la cosa en sí, y el problema del origen de las formas de la intuición y las categorías.[381] Para realizar el ajuste del principio Schelling tendrá que determinar, por un lado, cómo se articula éste con la finitud —o sujeto teórico/práctico frente a objeto— y, por otro lado, cómo se articula tal principio con el juicio —o sujeto frente a predicado—; en otras palabras, Schelling tendrá que avanzar desde el Yo a la posibilidad de la síntesis *a priori*. La realización de tal tarea tendrá como consecuencia la supresión de las dos marcas de la finitud por excelencia, dado que en el intento de hacer "encajar" el principio al planteamiento de Kant —y de restablecerlo posteriormente desde dentro—, desaparecen necesariamente los topes fijados por él:[382] así, se suprime la intuición intelectual como límite, precisamente porque se admite, y desaparece la cosa en sí en tanto tal porque, por el contrario, se desdibuja.

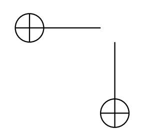
379 En el prefacio Schelling aclara su objetivo: "Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurükführung auf die lezten Principien alles Wissens darzustellen." (VIch, pp. 70–71).

380 Schelling reformula el principo presentado en ÜdMö y lo enuncia como "Ich bin!" (VIch, p. 91), ya que no debe tener carácter objetivo (*cf.* VIch, pp. 73–74, y *vid.* tb. p. 174), asumiendo la crítica que le habría hecho el autor de una recensión del escrito ÜdMö (*vid.* "*Editorischer Bericht*" de ÜdMö en AA, I, 1, p. 260). Acerca de la nueva formulación del principio como exigencia, *vid.* lo expuesto por Wieland 1975, p. 275, n. 14.

381 *Vid*. VIch, pp. 70–73.

382 "*Kant* war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das lezte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die blosse Identität hinaus bestimmten Etwas fixiert" (VIch, pp. 162–163).





La determinación clave del principio último que fundamenta la realidad del saber consiste en que su ser y su conocer coinciden, pues el Absoluto sólo puede ser dado por el Absoluto, tal como Schelling había afirmado en ÜdMö y reitera en el VIch.[383] También en UdMö había señalado que para determinar el principio había que partir del análisis de su rasgo distintivo: la incondicionalidad.[384] Una vez constatado que lo incondicionado sólo puede ser encontrado en el Yo absoluto[385], deduce su forma originaria, esto es, la identidad pura, que fundamenta la forma de la identidad (A=A), y presenta la forma originaria del fundamento supremo (Yo soy Yo, o: ¡Yo soy!),[386] corrigiendo la formulación realizada en ÜdMö (Yo es Yo). Posteriormente, desvelará la forma de su ser puesto: es puesto por libertad absoluta en la intuición intelectual[387]; y ciertamente tal parece ser la única forma posible de "ser puesto", dado que el Yo no podría ponerse en la forma del juicio. Una vez ganada la forma originaria del Yo, pasará a efectuar una deducción de las formas subordinadas al Yo, o si queremos, una caracterización del Yo absoluto por contraposición a lo relativo, sirviéndose de las tabla de las categorías —propias del ámbito de lo condicionado, de la reflexión— según el orden seguido en la Lógica trascendental.[388]

En lo que concierne a la presentación del principio destaca, por un lado, que su afirmación del Yo absoluto en cuanto compendio de toda realidad,

383 ÜdMö, p. 271, nota A; VIch, p. 86, p. 90, y pp. 167–168, nota L. Schelling se refiere a la identidad absoluta del saber y del ser, faltando todavía por determinar si tal identidad podría lograrse posteriormente con el sistema.

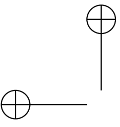
384 Pero a diferencia de lo que sucedía en ÜdMö, ahora sí contempla la posibilidad de alcanzar el principio en virtud de un *Regressus* (VIch, p. 92) y un *Progressus* (VIch, p. 174, nota P).

385 El principio ha de ser concebido como absoluto, es decir, como identidad de lo objetivo y lo subjetivo; en tanto incondicionado, no podrá ser hallado en un objeto absoluto, ni en la esfera del objeto en general, ni tampoco en el ámbito de la relación sujeto–objeto; no se encuentra en la esfera de la finitud, sino de la infinitud, en el Yo absoluto (*vid.* VIch, p. 90); y no podrá devenir objeto (*cf.* VIch, pp. 87–89, p. 132 y p. 134).

386 VIch, pp. 101–103.

387 Sobre la intuición intelectual, *vid*. VIch, p. 106 y p. 130. Con relación al significado que adoptará desde el punto de vista práctico, *vid. infra*, p. 165 n. 417. Resulta también muy esclarecedor el artículo de Wieland 1975.

388 Una determinación completa del Yo Absoluto se encuentra en el VIch, pp. 132–139.





realizada desde el momento de la "cualidad", anula "la cosa en sí"[389]; por otro lado, resulta relevante también que Schelling vaya abriendo una salida hacia lo trascendental–empírico kantiano,[390] o si queremos al sujeto teórico–práctico, desde los títulos de la relación y de la modalidad; así, frente al Yo absoluto definido desde la relación como sustancia absoluta[391] y causalidad absoluta, y desde la modalidad como ser puro absoluto, se presentan el ser finito racional dotado de voluntad y el ser empírico en general. Schelling sigue avanzando desde el principio hacia el planteamiento de Kant, de manera que, una vez establecida la forma originaria del ser puesto del principio como "ser puro absoluto", muestra las formas de toda "ponibilidad", es decir, las formas que hacen posible poner el ser en la forma "sujeto–predicado" —esto es, las formas del juicio—, fundadas en el Yo; así, partiendo del juicio tético, Schelling presenta una tabla de todas las formas, cuya tesis es el ser absoluto, la antítesis, el no ser absoluto, concibiéndose la síntesis de ambos,[392] reali-

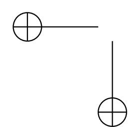
389 La cosa en sí se correspondería con el No–Yo previo a todo Yo, que el dogmatismo convierte en principio. Dicho sea de paso, las reflexiones en torno al dogmatismo y criticismo realizadas en el VIch han de ser puestas en conexión con las PhBr.

390 Lo empírico ahora engloba "lo trascendental" kantiano: "Das Wort *empirisch* wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht–Ich steht, selbst das Ursprüngliche, im Ich selbst, gegründete, Entgegensezen eines Nicht–Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. [...] *Empirisch* [ist, N. de la A.] das, *wodurch* Objecte möglich sind." (*Vid.* VIch, p. 100, nota E).

391 Hegel llamará la atención de Schelling sobre su caracterización del Yo como única sustancia: si sustancia y accidente son términos solidarios —no absolutos—, entonces "sustancia" sólo podría ser atributo del yo empírico, pero no del Yo absoluto; a diferencia de éste, definido como indivisible por Schelling, el yo empírico sería divisible, pues acontecería en la conciencia como poniendo sólo una parte de su realidad, dado que en el nivel de la reflexión sólo sabría de sí como sujeto frente a objeto, siendo el objeto parte de su actividad alienada. Esta matización de Hegel sintoniza con el planteamiento de Fichte de la GWL, en el cual la divisibilidad acontece con la síntesis de la tesis y la antítesis, momento en el que Hegel inscribiría el Yo empírico de Schelling (*vid.* Carta de Hegel a Schelling del 30 de agosto de 1795, en la que Hegel afirma estar estudiando la GWL de Fichte).

392 Sobre el surgimiento de las categorías en la síntesis, y acerca de la transferencia de realidad del Yo al No–Yo (*vid.* VIch, p. 115).





zada en virtud de las categorías,[393] como la posibilidad del No–Yo en tanto adecuación a la síntesis o existencia en el tiempo (*Dasein*) en general,[394] pues el tiempo es condición de toda síntesis.[395] A continuación introduce la tabla de la modalidad —que no son categorías en sentido estricto, sino conceptos silépticos de toda síntesis—, que arranca de la existencia en el tiempo como tesis (posibilidad objetivo–lógica), revelándose la realidad efectiva como antítesis y la necesidad como síntesis. Por tanto, la síntesis primera tiene como resultado la existencia en el tiempo en general, presentando Schelling a partir de ella las formas de la modalidad, que remitían precisamente en Kant al valor de la cópula. Desde ellas se abre el campo de la experiencia posible y, por consiguiente, el ámbito del yo finito en tanto sujeto teórico–práctico, pues justamente para el Yo absoluto no hay posibilidad, ni realidad, ni necesidad.[396] En otras palabras, desde el "principio" —¡Yo soy!— Schelling habría llegado a los resultados de la filosofía de Kant —Yo pienso—. Así pues, una vez alcanzado este punto, faltaría por determinar cómo podría ser evidenciado tal principio desde los desarrollos de Kant. De esto nos ocuparemos más adelante en este mismo capítulo, una vez que hayamos determinado qué consecuencias tiene el supuesto "ajuste" del principio.

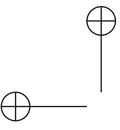
Por lo pronto, a juzgar por lo visto, parece inevitable que el "ajuste" choque con los desarrollos de Kant —pero también con los de Fichte—, pues Schelling ha sobrepasado el límite por el lado del sujeto con la introducción de la intuición intelectual en su planteamiento, y por el lado del objeto con

393 Schelling prioriza las categorías dinámicas, de manera que la cualidad estaría determinada por la modalidad, y la cantidad por la relación (*vid.* VIch, p. 152, nota B). La importancia de la modalidad es evidente en el § 76 de la KU: la más elevada síntesis de la razón teórica y práctica consiste en la reunificación (*Vereinigung*) de la posibilidad con la realidad —es decir, la necesidad—, y tal reunificación es el objeto de toda aspiración (*Streben*); esta aspiración sólo puede tener lugar en el Yo condicionado, en el que hay escisión entre posibilidad y realidad —entre razón y entendimiento—, no en el Yo absoluto.

394 El paso de un principio a otro no se concibe como deducción analítica, sino como *Progressus* (*vid.* VIch, p. 112, nota H, y tb. p. 156).

395 Recordemos a este efecto que Kant había excluido el tiempo de la formulación del principio de no–contradicción, siendo, por otro lado, condición de toda síntesis, *vid. supra*, p. 152 n. 364.

396 VIch, p. 163 y ss.





la afirmación de que el Yo constituye el compendio de toda realidad, y que su libertad y causalidad son absolutas. Ahora bien, con este rebasamiento del límite no se cometería infracción alguna —siempre desde el punto de vista de Schelling—, si el principio encajase con los resultados alcanzados por Kant; "ajustar" el principio a los resultados, significa mostrar que a partir de él es posible explicar tanto la unidad de la conciencia, como la tabla de los juicios y de las categorías, esto es, que desde él —es decir, desde la infinitud— resulta posible deducir la finitud, o en otras palabras, explicar la síntesis.[397] El problema de la síntesis ahora se ha convertido en el problema del tránsito de lo infinito a lo finito, o si queremos, de lo incondicionado —ámbito de la "Dialéctica trascendental"— a lo universal y necesario —ámbito de la "Lógica trascendental"—, y de ahí que la dificultad a resolver estribe en responder a la cuestión de cómo logra el Absoluto salir de sí mismo y contraponerse pura y simplemente un No–Yo,[398] cuestión en la que se traduce la pregunta kantiana por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* llevada a su más elevada abstracción, tal y como Schelling afirma.[399] Ahora bien, resulta que el Absoluto no sale nunca de sí mismo,[400] de modo que si no hay salida, no parece posible un tránsito a lo finito, quedando sin resolver el problema del origen de la contraposición y, en consecuencia, el problema de la síntesis o de la finitud; en suma, no se ha dado cuenta de cómo se articulan Yo absoluto y sujeto teórico–práctico. A la postre, el problema parece consistir en determinar la relación entre el Yo absoluto y el tiempo (y el espacio), pues, al fin y al cabo, en el Yo absoluto no hay tiempo —y, por consiguiente, tampoco síntesis—, pero el yo condicionado[401] es precisamente en el tiempo y

397 Véase lo afirmado por Schelling en el VIch, pp. 71–72.

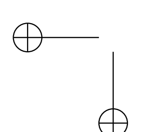
398 VIch, p. 99. Sobre la salida del Yo de sí mismo en el planteamiento de Fichte, *vid*. GWL, pp. 404–408.

399 Parafraseamos el siguiente fragmento: "wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt keine andere, als diese ist, wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht–Ich schlechthin entgegenzusezen?" (*vid*. VIch, p. 99).

400 "Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus." (VIch, p. 146); *vid*. tb. VIch, pp. 111–116; *cf*. con el contenido de la nota anterior.

401 El pilar de la KrV es la paradoja del sentido interno, que impide aplicar las categorías al yo de la conciencia, en concreto, las categorías de la relación; de hecho, Kant afirma que





en el espacio.[402] Traducido en términos kantianos, el problema consiste en articular el Yo absoluto con los desarrollos que Kant realiza en la "Estética trascendental" y en la "Lógica trascendental", en particular, en el capítulo de la "Deducción trascendental de las categorías" y del "Esquematismo".[403]

La presentación del Absoluto (¡Yo soy!) como absuelto o infinito lo imposibilita como punto de partida de la deducción del Yo de la conciencia (Yo pienso) y, por consiguiente, como punto de partida de la filosofía: Absoluto y autoconciencia son incompatibles.[404] Por un lado, el Absoluto no se presenta al Yo de la conciencia, pues para él ni hay objeto ni él mismo puede devenir objeto: es condición de la autoconciencia, pero condición y condicionado —o fundamento y fundamentado— pertenecen a planos distintos. Y, por otro lado, la autoconciencia conlleva la pérdida del Absoluto, pues no es fruto de un acto que se deba a la libertad, sino, por el contrario, al temor. La autoconciencia es definida como un acto condicionado que realiza el Yo empírico, consistente en llevar a unidad el torbellino de representaciones que lo embargan, a fin de salvar su identidad.[405] Así pues, resulta que, por un lado, no es posible la autoconciencia en el Yo absoluto, y por otro lado, autoconciencia

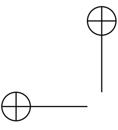
la KrV se tambalearía si se pudiese demostrar *a priori*: "daß alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also [...] Persönlichkeit unzertrennliche bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sein." (KrV, B 409).

402 VIch, p. 164.

403 Véanse a este respecto las afirmaciones que Schelling realiza en torno al tiempo y a la imaginación creadora: "Da *Zeit* Bedingung aller Synthesis ist, und ebendeßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so..." (VIch, p. 158; *vid.* tb. VIch, p. 159). Con relación a la imaginación en el ámbito práctico, *vid.* VIch, p. 124, nota L.

404 En definitiva, no se puede tender un puente que enlace razón y entendimiento, o "Dialéctica trascendental" y "Analítica trascendental".

405 Schelling lo explica así: "Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nimmer reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Object geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann? – *Selbstbewußtsein* sezt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein *freier* Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das durch Nicht–Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder ergreifen strebt" (VIch, p. 104). Sobre estas afirmaciones con relación a la posición de Hölderlin y Fichte, *vid.* Leyte 1989, pp. 26–30.





y yo condicionado —en el que Schelling funde el yo trascendental, lógico y empírico de Kant— dicen lo mismo, ya que éste únicamente se constituye "con relación a" algo. Por consiguiente, el abismo que se abre entre ambos "Yo" parece infranqueable e incomprensible: no hay tránsito posible; esto, ciertamente, no constituiría problema alguno si no fuese porque, entre otras cosas, tanto la tendencia del yo condicionado a salvaguardar su identidad, como el grado de causalidad y libertad —libertad trascendental[406]— de que goza, tienen su origen precisamente en el Yo absoluto, dado que la libertad y la causalidad de ambos no difieren por el principio o cualidad, sino por la cantidad o limitación.[407]

Por tanto, al final el tránsito de lo incondicionado a lo condicionado —de la especulación que exige lo incondicionado,[408] a la reflexión— no ha podido ser realizado, pues no sabemos a qué obedece una limitación que necesariamente tiene que acontecer, dado que los seres finitos no sólo existen, sino que han de existir para que la realidad (*Realität*) del Yo absoluto pueda devenir realidad efectiva.[409] Así pues, el principio no parece encajar del todo con los resultados de la filosofía kantiana, o dicho de otro modo, no se ha logrado desde el punto de vista teórico[410] —que Schelling privilegia— que el Absoluto sea el punto de partida, debido a que no ha descubierto el origen

406 Sobre la importancia de la libertad trascendental, en la que se ancla el planteamiento de Schelling, *vid*. VIch, p. 167 y ss., y p. 133.

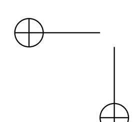
407 VIch, p. 169. La libertad trascendental se convierte en garante de la libertad absoluta, y por consiguiente, del Yo absoluto.

408 VIch, p. 96.

409 *Cf.* VIch, p. 171, nota N.

410 Schelling se refiere a la preeminencia de lo teórico en el VIch en más de una ocasión: "Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er *ist*, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er *soll*: Gebt ihm *theoretische* Achtung für sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen. [...] ebendeßwegen aber muß die Revolution im Menschen vom *theoretischen* Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden" (VIch, pp. 77–78); "Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren: und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist." (VIch, pp. 79–80). Además, la pregunta formulada en la KrV por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es la pregunta a la que intenta responder este texto (*vid.* VIch, p. 79), girando todos los desarrollos de este texto principalmente en torno a la KrV.





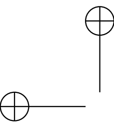
o la razón de la limitación.[411] Schelling no resuelve de modo satisfactorio la articulación de lo ontológico y lo óntico–lógico, o si queremos, del Yo puro incondicionado y del Yo condicionado;[412] la condición de posibilidad última de la experiencia pretende ser condición de posibilidad del sujeto y del objeto de la experiencia, pero no ha logrado mostrarlo. Si en Kant la dificultad surgía en torno a la dualidad entre lo trascendental y lo empírico, problemática resulta ahora la escisión que se ha abierto entre el Absoluto y lo condicionado (trascendental–lógico–empírico), y quizá la solución pase por una reconsideración de lo que Kant entiende por trascendental.

En cualquier caso, una vez que ha avanzado desde el principio al ámbito sobre el cual se edifica la filosofía de Kant, Schelling se propone alcanzar el principio desde ese mismo ámbito; en otras palabras, se trata de ver en qué medida es posible avanzar desde la reflexión —desde el ámbito de la finitud— a la especulación. Dado que Kant no habría podido llegar al Absoluto desde la filosofía teórica, porque éste no se conoce ni se constituye como objeto, ya que no se presenta en la conciencia sino en la intuición intelectual, parece que la única posibilidad de restablecer el principio es partiendo del sujeto en cuanto sujeto práctico, posibilidad a la que ya habría apuntado Kant.[413] No en vano, tal y como Schelling afirma, la libertad del Yo absoluto y del

411 A este respecto Leyte 1996, p. 20, señala: "la insuficiencia del planteamiento de una filosofía de lo absoluto consistió en identificar precipitadamente lo absoluto con lo infinito, para acabar haciendo entrar también en juego, como una dimensión decisiva, a lo finito."

412 Téngase en cuenta que Schelling había afirmado que: "Nur durch ein absolutes *Ich*, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesezt ist, wird es möglich, daß ein Nicht–Ich ihm entgegengesezt, ja daß Philosophie selbst möglich werde, denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch–bedingten Ich." (VIch, p. 100).

413 "Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach ebendemselben die praktische Philosophie in's übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles theoretische vernichtet, und das, was allein intellectual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt. Aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur *das Ich*, wieder finden? – also keinen Gott, als *Object*, überhaupt kein Nicht–Ich, keine empirische Glükseligkeit u.s.w. blosses reines absolutes Ich!"; *vid*. VIch, p. 130. *Vid.*




Yo condicionado —libertad trascendental— no difiere por el principio, sino por la cantidad;[414] así, dado que se aspira a la coincidencia de la causalidad de ambos Yo, y dado que los dos tienen en común la negación del objeto, se plantea la posibilidad de que el Yo absoluto pudiese ser restablecido en tanto producido en el tiempo en virtud de la libertad trascendental,[415] para lo cual se exigiría al Yo condicionado la negación progresiva del objeto. Se trataría, en suma, de anular la contraposición, toda vez que se ha constatado que la finitud consiste en no poder poner sin contraponer,[416] de manera que, a la postre, lo que se está reclamando es una intuición autoinducida de lo intelectual en nosotros.[417]

Ahora bien, todo ello tiene como consecuencia la supresión de la necesidad del yo condicionado de mantener la unidad de la conciencia o personalidad y, por consiguiente, la "disolución" del sujeto,[418] tal y como Schelling pone de manifiesto en el VIch, y posteriormente, de forma más clara, en las

también VIch, p. 91, en donde Schelling se lamenta de que en la filosofía teórica Dios no sea idéntico con mi Yo.

414 Todo lo que es constitutivo o categórico para el Yo absoluto se evidencia como regulativo o imperativo para el Yo finito, por tanto, aquello que para el Yo (condicionado) se erige en ley moral, se revela en tanto ley natural para el yo absoluto (*cf.* VIch, p. 125) El yo finito debe producir en el mundo lo que en lo Absoluto es realidad infinita: "Man kann also auch sagen, der lezte Endzwek des Ichs sey, die Freiheitsgeseze zur Naturgesezen, und die Naturgeseze zu Freiheitsgesezen zu machen, im Ich *Natur*, in der Natur *Ich* hervorzubringen." (VIch, p. 126, nota N).

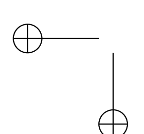
415 *Vid*. VIch, pp. 125–129.

416 *Cf.* VIch, p. 104, nota F.

417 "...und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungnes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stükwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt. [/] *Selbsterrungenes* Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist zerstört durch das Bedingte..." (VIch, p. 146).

418 "Das lezte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung biß zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d.h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das lezte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. [...] der Endzwek der *Welt* ist ihre *Zernichtung*, als einer Welt, d.h. als eines Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht–Ichs)." (VIch, p. 128).





PhBr. Sea lo que suceda en las PhBr, de las cuales nos ocuparemos en el siguiente capítulo, en el VIch Schelling considera que el restablecimiento del principio sólo puede realizarse, a modo de tarea, desde el sujeto práctico, y de ahí que la filosofía teórica se presente al servicio de la praxis, al proporcionarle al sujeto el objeto que éste ha de negar desde la libertad.[419] Y así, dado que el Yo absoluto, en tanto compendio de toda realidad, garantiza la concordancia de la causalidad del yo condicionado y la causalidad de los objetos, por ser quien les transfiere realidad —erigiéndose por ello en un principio de armonía establecida inmanente que garantizaría la coincidencia de naturaleza y libertad—,[420] se exige, por un lado, que desde la razón práctica se gane la unidad de necesidad y libertad,[421] y, por otro lado, que la razón teórica en su "uso teleológico" alcance el principio en el que coinciden mecanismo y teleología,[422] posibilidad que ya Kant habría planteado en la KU de la mano del Juicio reflexionante; y así, en virtud de la teleología sería posible pensar en la unidad de la filosofía teórica y práctica.[423]

El movimiento que ha realizado Schelling en el VIch es el siguiente: en primer lugar establece el principio, a continuación intenta ajustarlo a la KrV, en particular a lo ganado en la TDK, tratando de alcanzar desde ese principio el sujeto teórico y práctico, y desde ahí, finalmente, plantea como una tarea o exigencia que compete al sujeto práctico (KpV) el restablecimiento del principio en tanto producción en el tiempo, de acuerdo con los desarrollos de la KtU. Por consiguiente, puede decirse que el horizonte último al

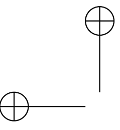
419 *Vid*. VIch, p. 172, nota O, y tb. VIch, p. 173. *Vid*. además VIch, p. 100.

420 "Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit giebt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesez (des Sollens) die Form eines Naturgesezes (des Seyns), erhalten; und umgekehrt, da das Gesez seines Seyns nur durch Freiheit *konstitutiv* geworden wäre, dieses Gesez selbst zugleich ein Gesez der Freiheit seyn. Also ist das lezte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objectives, sondern ein *immanentes* Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute *Ich*, von dem alle Philosophie ausgieng." (VIch, pp. 173–174).

421 VIch, p. 175.

422 Ibídem.

423 La teleología sería "das verbindende Mittelglied" de ambas (*cf.* VIch, p. 175, nota Q). *Vid.* tb. en la misma página la nota R, en donde Schelling reflexiona acerca del hecho de que Spinoza no habría logrado articular la unidad ontológica y la teleológica.






que pertenecen los problemas que trata de resolver Schelling es la filosofía de Kant: se trata de ajustar el principio a sus resultados y, desde ellos, restablecer el principio,[424] y tal intento no se emprende de acuerdo con lo ganado por Fichte. El principio de Schelling no consiste en una acción de hecho (*Tathandlung*), ni remite a un proceso, ni se presenta como génesis. El Yo absoluto de Schelling ni tiene conciencia de sí, ni se presenta a la conciencia del yo condicionado: no es sujeto absoluto, ni objeto, ni autoconciencia, ni tiende a ella. Esto que separa a Schelling de Fichte, le acerca a Hölderlin: Absoluto y autoconciencia, infinitud y finitud, o si queremos, ser y juicio son incompatibles.[425] Schelling y Hölderlin concuerdan en que no hay tránsito de la unidad a la escisión, o lo que es lo mismo, el límite unidad–escisión resulta inamovible, y no hay, por consiguiente, génesis de la finitud. Para Fichte, por el contrario, y aunque no dé cuenta del origen de la limitación, sí hay un progresivo ensanchamiento del terreno acotado: el límite se desplaza. Fichte tiene como centro de reflexión la KpV y como horizonte la KU, convirtiendo la razón en su uso práctico en principio, e invirtiendo[426] o remontando en cierto modo a Kant, mientras que Schelling avanzaría según el orden de las *Críticas*.

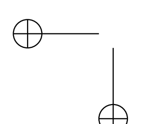
Por otro lado, Fichte se sitúa de entrada más cerca del "saber" de la experiencia en tanto "proyección", que de la experiencia misma, y necesita un principio que le permita demostrar la idealidad del objeto, a partir de la cual mostrará la idealidad del espacio y del tiempo; parte de las categorías matemáticas —en particular de la cualidad—, es decir, de aquéllas que remiten a la construcción del objeto en la intuición —y, por tanto, al enlace de aquello que no implica la existencia en el tiempo o en el espacio—, destacando así la idealidad del objeto. Pretende con ello fundamentar la certeza del saber de la experiencia, la certeza que sostiene la relación sujeto–objeto, y lo hace desde la consideración de que el objeto no consiste sino en cierta actividad

424 *Vid*. VIch, p. 175.

425 Para Hölderlin eso que podría llamarse "ser" no se concibe como identidad, término que remite al ámbito de la escisión, reservando el término "unidad" para el "ser". Schelling, sin embargo, presenta lo Absoluto precisamente como identidad pura o absoluta.

426 *Cf.* Leyte 1996, p. 15.





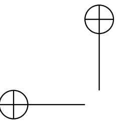
alienada del sujeto, de modo que, en consecuencia, el saber de la experiencia finalmente no es otra cosa que saber de sí. Frente a él, Schelling no se interesa sólo por la certeza de la experiencia, sino por la experiencia misma, y no aspira únicamente a fundamentar el saber de lo real, sino la misma realidad. A Schelling le preocupa, en un primer momento, cimentar la forma originaria de la ciencia desde el principio, pero su objetivo no es garantizar la certeza del saber, sino su realidad, y de ahí que priorice las categorías dinámicas frente a las matemáticas; esto explica, a su vez, el interés que muestra por la "relación" y la "modalidad", que en Kant abrían la puerta tanto al uso dialéctico de la razón —ámbito de lo incondicionado— como al uso empírico del entendimiento por medio del Juicio —ámbito de lo condicionado—. Y de ahí que del Yo, del modo en el que él lo concibe, penda tanto lo lógico como lo ontológico, dando nombre al punto en el que no se registra escisión entre lo real y lo ideal, y en consecuencia, nombrando el punto en que no hay un saber de lo real, porque el "de" o la distancia no tiene lugar, ya que en el Yo ser y pensar (saber) coincidirían.[427]

## 2.4.3. La reflexión como salida de lo Absoluto

En el VIch Schelling no ha podido realizar el tránsito de lo incondicionado–absoluto–infinito a lo condicionado–finito desde el punto de vista teórico, al no haber un puente o enlace que articule lo incondicionado y la filosofía, y lo incondicionado y lo condicionado de la experiencia;[428] por consiguiente, hemos de considerar frustrado tanto el intento de que la filosofía parta de lo incondicionado como la pretensión de explicar la finitud desde la infinitud. Ahora bien, falta por determinar en qué medida puede ser restablecido el principio desde el ámbito práctico, esto es, falta por dilucidar si

427 *Vid.* VIch, pp. 85–86. Y de ahí que tanto en ÜdMö como en el VIch, Schelling considere que el Absoluto sólo puede darse por el Absoluto, en otras palabras, no puede ser mediado (*vermittelt*); *vid.* tb. VIch, p. 109.

428 Schelling no lograr determinar el puente o enlace, porque no ha introducido en su planteamiento la diferencia entre la conciencia trascendental y la conciencia natural, que sí había contemplado Fichte.





resulta posible realizar el tránsito de la finitud a la infinitud, de lo condicionado a lo incondicionado, pues tal vez el principio que lo atraviesa todo pudiese ser alcanzado, de algún modo, desde la escisión.[429] Schelling explora tal posibilidad en las PhBr, realizando a la vez un reajuste interno en su propio planteamiento, que consistirá básicamente en anular la necesidad de llevar a cabo aquel tránsito al que parecía haber aspirado en el VIch.[430]

El reajuste interno que Schelling efectúa en las PhBr[431] ha de ser concebido como un proceso que finaliza en la última de las cartas, dado que corrige su propia posición hasta el remate de la misma *Carta* 10. A su vez, la postura que adopta Schelling en las *Cartas* 1–4 es coherente con los anteriores escritos —ÜdMö y VIch—,[432] mientras que las *Cartas* 5–10, en particular las *Cartas* 9 y 10, constituyen un preludio de los desarrollos de la AllÜb. Tal división es solidaria de una reinterpretación de la KrV que se lleva a cabo en

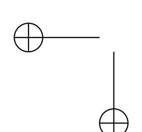
429 Para Hölderlin no habría posibilidad de pensar lo Absoluto y la escisión en términos de continuidad, siendo eso precisamente lo que Schelling pretende. Con relación a este punto es importante tener en cuenta, por un lado las afirmaciones que Schelling realizaba en el VIch con relación a la teleología (*vid. supra*, p. 166 n. 423), y por otro lado, las siguientes consideraciones acerca de la imaginación: "Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der *theoretischen* Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des *Objects abhängig* ist, analog der *praktischen*, insofern diese ihr Object selbst *hervorbringt*. [...] Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen. [/] Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche *Kant* in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde." (PhBr, pp. 102–103, nota E).

430 *Vid.* p. 82 y ss. Este tránsito quería ser realizado con el fin de dar unidad al conocimiento (sensible y suprasensible), de acuerdo con la idea de sistema de Kant (*vid.* KrV, A 832/B 860).

431 En el "*Editorischer Bericht*" de A. Piepper, en AA, I, 3, pp. 3–44, se da cuenta no sólo de las cuestiones formales o de la estructura de las cartas, sino también de su contenido, su posible destinatario, etc.

432 Además de esto, el mismo tema central de las cartas, el surgimiento de un nuevo dogmatismo a partir de la tergiversación del sentido que Kant habría dado a los postulados prácticos de la existencia de Dios y de la inmortalidad, era algo a lo que Schelling ya se habría referido tanto en ÜdMö como en el VIch.





las *Cartas* 5–10: la primera *Crítica* ya no será interpretada ahora como un sistema teórico[433], sino como el canon de todo sistema y la verdadera "Doctrina de la ciencia" (*Wissenschaftslehre*);[434] prueba de ello, al entender de Schelling, sería el papel que desempeñan la cosa en sí y el método de los postulados prácticos en la KrV,[435] por cuanto ambos obstaculizarían cualquier interpretación de la KrV en tanto sistema teórico. Así pues, la KrV constituye el canon de todo sistema[436] y, por consiguiente, de los dos principales sistemas teóricos contrapuestos por antonomasia: dogmatismo y criticismo.[437] Ahora bien, ninguno de estos sistemas puede dar razón del tránsito, ya que éste no es un problema que se resuelva desde el marco teórico, sino que se decide en el ámbito práctico, y de ahí que el principio del sistema, al final, no sea concebido tan sólo como un "poner", sino como un "proponer": el principio se postula. Como criterio que decide la validez del sistema se establece su "realizabilidad" en el ámbito práctico de acuerdo con una razón de na-

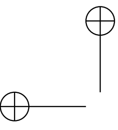
433 Schelling se retracta en la *Carta* 5: "Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mitheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein *System* – am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, – ausschließend zu begründen. Vielmehr ist sie, so weit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes Systems des Dogmatismus zu begründen" (PhBr, p. 69; *vid.* tb. a este respecto las páginas siguientes). Contrástese lo anterior, p. ej., con la siguiente afirmación: "Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andre bloß theoretische System..." (PhBr, p. 61).

434 *Vid.* PhBr, p. 72 y ss.

435 *Cf.* PhBr, p. 70 y ss. Sobre cómo habrá de interpretarse la cosa en sí, *vid.* PhBr, p. 95.

436 PhBr, p. 68 y ss.

437 A diferencia de ellos, el punto de partida de la KrV no era la unidad absoluta sino el *Faktum* de la síntesis y por ello nunca podría llegar hasta la unidad absoluta originaria; de modo que el problema del principio de la filosofía de Kant desaparece, pero no el problema del principio de la filosofía en general y el problema del principio de la experiencia. La debilidad del criticismo consistiría en que, aunque se basa en las propiedades de la facultad del conocimiento del hombre, no concibe tal facultad como perteneciendo a la esencia originaria del hombre (*vid.* PhBr, p. 56 y ss.).





turaleza creadora,[438] de manera que, en consecuencia, el dogmatismo queda descartado como sistema válido, pues sólo el criticismo parece realizable. Sin embargo, Schelling dará todavía un giro más en la carta 10: el criticismo parece exigir una raza de titanes y, por consiguiente, tampoco puede ser llevado a realidad. En consecuencia, resulta que al final las aspiraciones de Schelling tampoco son satisfechas por el camino que habría seguido Fichte. Ante tal resultado, Schelling optará por poner la vista en la naturaleza, pero con una mirada nueva, libre de la tentación de realizar especulaciones relacionadas con esferas suprasensibles, libre, en definitiva, de aquellos desarrollos que Kant había relegado a la "Dialéctica trascendental". Así, los resultados de las investigaciones de las PhBr exigirán un cambio radical en la investigación acerca del principio y su relación con lo principiado, pues en ellas Schelling abandona definitivamente el marco de la dualidad teórico–práctico kantiana, para, de algún modo, "entrar" en el sistema.

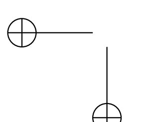
En ÜdMö y en VIch Schelling no logró resolver la cuestión de la síntesis, es decir, de la contraposición y, por consiguiente, el problema de fondo sigue siendo la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Por su parte, en las PhBr establece dos condiciones de toda síntesis: la unidad absoluta que la precedería y la identidad absoluta en la que concluye.[439] Así las cosas, la tendencia a la unidad de la razón tendría su origen precisamente en aquella unidad absoluta primera, que la razón teórica no podría alcanzar por cuanto su misma naturaleza la inhabilita para ello. Tal incapacidad la llevaría a exigir la acción (*Handlung*) que realiza el principio con vistas a lograr la identidad absoluta, y de ahí que el principio del sistema no resulte conocido como fundamento o principio constitutivo, sino como postulado o fin, es decir, como principio regulativo de la conducta humana que, en cuanto tal, la anticipa.[440]

438 *Vid*. PhBr, p. 73 y ss. En esta localización Schelling se refiere a una "*productives, realisirendes* Vermögen". En PhBr, p. 80, es más claro: "...so müßte sie vorher, da wo ihr *Wissen* aufhört, selbst ein neues Gebiet *schaffen*, d.h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine *schöpferische* – aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden." Interesante sería determinar qué papel desempeñaría la imaginación en tanto "verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen" (PhBr, p. 102, nota E); sobre esta cuestión, *vid.* tb. *supra*, 429.

439 PhBr, p. 63.

440 PhBr, p. 81.





De modo que, en consecuencia, el principio sólo puede ser pensado desde la superación de la escisión sujeto–objeto, superación que se realizaría desde el ámbito práctico; el restablecimiento del principio, además, únicamente podría acontecer por medio de la disolución de uno de los miembros en el otro, pues ya no cabe la posibilidad de un tercero que medie.[441] En consecuencia, o bien el sujeto aspira a identificarse con el objeto o bien a desdibujar el objeto en sí mismo; tal aspiración, que confirma la imposibilidad de un tránsito planteado desde un punto de vista teórico, tiene su origen en la segunda de las condiciones de la síntesis: la tesis absoluta. Ésta, en términos ontológicos, no se corresponde con la unidad absoluta pura del VIch, sino con el fruto de la disolución de uno de los miembros de la escisión en el otro, es decir, con la identidad absoluta de sujeto y objeto. En definitiva, si la escisión se presentaba desde el punto de vista teórico como *Faktum*, su superación sólo puede ser fruto de la acción que surge de la aspiración a lo infinito.[442]

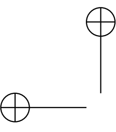
En las PhBr Schelling considera que la síntesis se debe al conflicto que surge a consecuencia de la salida del Absoluto:[443] precisamente tanto la escisión sujeto–objeto, como la lucha de principios en el espíritu humano y las disputas filosóficas, son consecuencia de tal salida.[444] Así, la escisión sujeto–objeto se traduce en la contraposición de dos principios en el hombre —la necesidad y la libertad— sobre los cuales se erigen los principales sistemas filosóficos contrapuestos, dogmatismo y criticismo, o en su consumación, realismo e idealismo. Tales sistemas teóricos son definidos de acuerdo con los dos modos posibles de alcanzar la identidad sujeto–objeto, es decir, en

441 Es decir, a partir de ahora ya no hay “tres ámbitos” (“sujeto, objeto y Dios”, o “alma, mundo y Dios”), sino dos. La “Dialéctica trascendental” kantiana ha sido resuelta, o dicho de una forma tal vez más acertada, “disuelta”: Dios, de algún manera, y dicho *grosso modo*, se ha repartido o se repartirá —con la incorporacion del *Geist* al planteamiento de Schelling— entre “alma” y “mundo”.

442 Dado que la KrV no partía de la unidad absoluta sino del *Faktum* de la síntesis, no podía alcanzar el principio de la síntesis; el principio no es universal, sino incondicionado; a él no se llega desde un *Regressus*, o remontando la serie de la causalidad —yendo desde los efectos a las causas—, como había pretendido Schelling en el VIch.

443 *Vid*. PhBr, p. 59 y ss; *vid*. tb. p. 99 y ss.

444 Zanjar tal conflicto con relación a la filosofía supone su final: la filosofía se debe a la escisión.





función de las dos maneras de "recuperar" el Absoluto: o bien sacrificando al sujeto o al objeto. El primero de los casos se corresponde con el dogmatismo, y la satisfacción de su exigencia conllevaría la anulación del sujeto en favor del Absoluto como objeto, que por ello se fijaría "fuera" del sujeto; el segundo de los casos se corresponde con el criticismo, y la satisfacción de su exigencia supondría la realización del Absoluto "en" el sujeto, "en mí".[445] Dado que el dogmatismo supone que el sujeto se aniquile a sí mismo, lo cual resulta impensable,[446] concluye Schelling que sólo un sistema puede ser realizado: el criticismo.[447]

El Absoluto consiste en la identidad absoluta de sujeto y objeto, o mejor dicho, de lo subjetivo y de lo objetivo. Schelling defiende que el Absoluto sólo puede ser concebido como la disolución de los límites del objeto en mí y, por consiguiente, la pregunta por la salida del Absoluto de sí, que había planteado en el VIch, se transforma en las PhBr en la pregunta por el restablecimiento de lo "Absoluto–en–mí".[448] Esta modificación constituye un claro ejemplo del

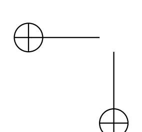
445 *Vid.* PhBr, pp. 105–106. Así con relación al criticismo, Schelling afirma: "...so muß umgekehrt der Kriticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Foderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für *mich Object* zu sein. Diese Foderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute *in mir selbst* zu realisiren, – durch *unbeschränkte Activität* – erfüllen." (PhBr, p. 105); y más adelante señala: "Meine *Bestimmung* im Kriticismus nämlich ist – *Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit*. [/] *Sei* ! ist die höchste Foderung der Kriticismus." (PhBr, p. 106).

446 PhBr, p. 89. Entre otras cosas es impensable, —parafraseando a Schelling—, porque nuestro Yo no es un miembro más en la serie de las representaciones, sino el primer miembro que las sostiene a todas.

447 A modo de síntesis, y a la vista de lo que se ha expuesto hasta el momento, podría decirse que en ÜdMö Schelling investiga la forma del principio y se pregunta por su contenido; en el VIch, se centra básicamente en su contenido, y en las PhBr se ocupa de cómo habrá de comprenderse el sistema: o es una demostración de habilidad, o un juego de ideas, o tiene que poder cobrar realidad (*cf.* PhBr, p. 73); y, en consecuencia, aúna principio y sistema: el principio ha de ser "reflexión", y el sistema debe poder ser realizado, debe ser objeto de libertad.

448 En el VIch, p. 99, la pregunta de Kant: "Wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich?" (*cf.* tb. KrV, B 19), era transformada en: "wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht–Ich schlechthin entgegenzusetzen?". En las PhBr, p. 60, la pregunta de Kant remite al modo de juzgar del hombre en general:





giro que Schelling ha dado con respecto al modo de pensar el Absoluto, que quizá ahora debiera ser llamado "lo Absoluto", pues ya no se concibe como infinito, ni consiste en una acción, ni se corresponde con el objeto de una intuición intelectual, sino que más bien nombra una actividad,[449] o estado, que prácticamente se identifica con la intuición intelectual; ésta, además, es definida como una facultad milagrosa, pero también como experiencia,[450] por lo que, más que una facultad destinada a dar forma a la experiencia, ella constituye precisamente la experiencia inmediata de lo Absoluto, de la cual no hay conocimiento, dando nombre a la intuición que el espíritu humano tiene de sí mismo en tanto absoluto; por consiguiente, lo Absoluto ya no resulta "absoluto" en el sentido de que está separado de la finitud, puesto que se encuentra en ella: es "lo" Absoluto en nosotros.[451] Lo suprasensible, por tanto, no consiste sino en la intuición de lo intelectual en nosotros, pues se halla en lo sensible mismo en tanto no–sensible.

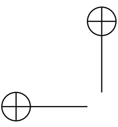
Si escisión es sinónimo de limitación, y si la experiencia inmediata de lo Absoluto —o intuición intelectual— consiste para Schelling en la supresión de la limitación en nosotros, entonces la causalidad absoluta y la del hombre no difieren por el principio, sino por la limitación, tal y como ya se había señalado en el VIch. Ahora bien, la supresión de los límites de lo Absoluto en nosotros supone la disolución y la pérdida de nuestra conciencia y personali-

"*Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen?*", y se transforma en: "*Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetzes zu gehen?*", posteriormente se enuncia como: "Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzten könne?" (PhBr, p. 78), que no es sino otro modo de preguntar "warum giebt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung?" (PhBr, p. 79).

449 Lo Absoluto como actividad es precisamente la primera señal de una Filosofía de la Naturaleza (*cf.* Leyte 1998, p. 41).

450 La caracterización de la intuición intelectual se encuentra en PhBr, pp. 87–88; *vid.* tb. PhBr, pp. 94–95. Entre otras cosas, Schelling la considera "ein geheimes, wunderbares Vermögen (PhBr, p. 87), o "die innerste, eigenste Erfahrung" (*Ib.*); afirma que se diferencia de la intuición sensible en que es sólo "durch *Freiheit* hervorgebracht" (*Ib.*).

451 De ahí que Schelling al hilo de unas consideraciones acerca de Spinoza se refiera a que, en general, el error de la mayor parte de los filósofos habría sido la objetivación del "Zustand des intellectualen Seins", *vid.* PhBr, p. 90 y ss.; *vid.* tb. PhBr, pp. 88–89.

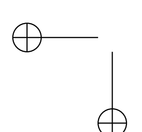





dad[452] y, por consiguiente, el cese de la actividad del sujeto en tanto sujeto de conocimiento y decisión. Y ello porque en el estado de lo Absoluto no hay conciencia, dado que ésta es solidaria de la escisión sujeto–objeto, sucediendo que en lo Absoluto no se registra nada, ni objeto, ni sujeto, pues no hay oposición ni conflicto de principios —en él libertad y necesidad absoluta son idénticas—,[453] sino identidad absoluta. Así pues, por el contrario, que yo no me disuelva en lo Absoluto depende de que mi actividad encuentre una limitación y oposición que la haga volver a sí misma, y por tanto, la conciencia surge cuando la actividad propia del Absoluto encuentra una oposición que la lleva a retornar a sí y la hace saberse posición. A esta vuelta de la actividad originaria a sí misma la denomina Schelling "reflexión",[454] y únicamente por medio de ella es posible la salida de la intuición intelectual o de lo Absoluto, constituyendo por eso el origen de la conciencia. La "reflexión" es la constatación de que la actividad en el estado de Absoluto se hace finita, de manera que, a la postre, la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo es posible porque hay reflexión, y así mismo, porque hay reflexión, hay filosofía,[455] es decir, razón teórica y práctica, conocimiento y decisión. En definitiva, la escisión o finitud se debe a la reflexión de la unidad o identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo.

452 PhBr, p. 93 y ss.
453 PhBr, p 101.
454 "Wir erwachen aus der intellectualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch *Reflexion*, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rükkehr, ohne *Object* keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die *bloß* auf Objecte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen sein. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objecte, aber sie geht eben so nothwendig in sich selbst zurück." (PhBr, p. 94).
455 La reflexión desempeña un papel central en la filosofía de Fichte, pero su significado no se corresponde exactamente con el que le atribuirá Schelling, dado que el horizonte de ambos es distinto. En la GWL de 1794, Fichte se ubica en el ámbito de la finitud y no menciona la intuición intelectual, mientras que para Schelling "reflexión" será el nombre que le dé a la finitud, esto es, a la salida de la intuición intelectual; posteriormente además, el principio para Schelling no será ni infinito, ni finito, sino la reunión de finitud e infinitud.



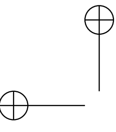


Con la incorporación de la "reflexión" se ha dado un paso más en la aclaración de la naturaleza del principio y en la dilucidación de su relación con la finitud, es decir, con la conciencia. Schelling parece esbozar una presentación de la génesis de la conciencia desde el horizonte de un planteamiento de tipo inmanente, no trascendente, que presentará de forma más elaborada en la AllÜb. Así, la explicación inmanente de lo Absoluto se articularía en torno a dos estados del espíritu humano: el primero se reconocería por consistir en libertad absoluta y ausencia de limitación, mientras que el segundo se correspondería con la conciencia, o la presencia de limitación, debiéndose el paso de uno a otro a la reflexión: ella marca la salida de lo Absoluto o la génesis de la limitación, y con ella aparece el hombre.[456] La conciencia sigue siendo en cierto modo la pérdida del Absoluto como en el VIch, pero con un matiz diferente, ya que, en primer lugar, lo Absoluto no es ajeno al espíritu humano, resultando además que la conciencia no consiste sino en la misma actividad de lo Absoluto fijada en el tiempo (o al tiempo);[457] y, en segundo lugar, porque ahora la salida de lo Absoluto, o de la intuición intelectual, no parece ser ciertamente algo a lamentar, sino que lamentable sería, por el contrario, que a consecuencia de la prolongación de la intuición intelectual perdiésemos la conciencia.[458] A la postre, la "salida" de lo Absoluto por medio de la reflexión serviría a Schelling para explicar la aspiración de la razón

456 "Wo *absolute Freiheit ist, ist absolute Seeligkeit*, und umgekehrt. Aber mit *absoluter* Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein *Object*, keinen Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht *Bewußtsein*. Nur *beschränkte* Realität ist *Wircklichkeit* für uns. [/] Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unsers Bewußtseins steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unsers Seins. Der höchste Moment des Seins ist für uns Uebergang zum Nichtsein, Moment der *Vernichtung*" (PhBr, p. 94).

457 En el VIch, el yo enlazaba la multiplicidad por miedo a perder su identidad. Ahora el "yo pienso" comparece siempre como el primero en la serie de las representaciones y la sostiene (*vid*. PhBr, p. 89).

458 *Vid*. los importantes desarrollos que Schelling realiza acerca de la intuición sensible y la intuición intelectual en PhBr, pp. 94–95, parte de los cuales transcribimos a continuación: "Auch die *sinnliche* Anschauung, so lange sie bloß dieses ist, gränzt an das Nichts. Würde ich sie *als* Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören, *Ich* zu sein, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich *selbst* auf ihrer Tiefe zu retten. Aber so lange die Anschauung auf Objecte geht, d. h. so lange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr





humana a recobrar lo Absoluto, o si queremos, la voluntad de identidad absoluta. Ahora bien, esta aspiración tiene que reducirse únicamente a ser tal, esto es, no ha de alcanzar en ningún caso la identidad absoluta, pues de lo contrario destruiríamos la razón, definida como la limitación de lo Absoluto en nosotros.[459] Y no en vano señala Schelling en la *Carta* 10 que no se debe olvidar que hay un poder objetivo que es real y amenaza al hombre, y precisamente por ello ni el criticismo, y menos el dogmatismo, pueden ser realizados plenamente, ya que el primero deja al hombre indefenso ante este poder, y el segundo lo somete a él.[460] El hombre no puede suprimir los límites que él mismo pone a la naturaleza por medio de leyes y representaciones, pues entonces, sucumbiría ante ella.[461]

En síntesis, la razón teórica quería realizar el tránsito de lo infinito a lo finito para dar unidad al conocimiento y, como no podía efectuarlo, se convirtió en una exigencia el no necesitarlo[462]; en consecuencia, la pregunta por la unidad absoluta dejaba paso a la pregunta por la identidad absoluta, abandonándose con ello la pretensión de articular lo infinito y lo finito desde un punto de vista teórico, para acometer el intento desde el punto de vista práctico. La articulación de esta relación se plantea como una tarea infinita que, paradójicamente, no puede culminarse,[463] porque en ese caso el sistema se convertiría en objeto del saber y no de la libertad, y el hombre en un

vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist *genöthigt*, sich ihm entgegen zu setzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschaunng aufhört, wo alles Objective verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellectuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich gienge aus »der Zeit in die Ewigkeit.«–" (PhBr, p. 95).

459 "Vernunft aber ist nicht aus unserm absoluten Sein, sondern nur durch *Einschränkung* des Absoluten in uns begreiflich" (PhBr, p. 93).

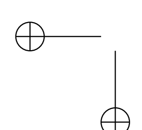
460 *Vid.* PhBr, pp. 103–106.

461 *Cf.* PhBr, p. 107 y ss. *Vid.* tb. PhBr, pp. 105–106.

462 El "no necesitarlo" consiste en que no constituye problema alguno porque, entre otras razones, tal y como se ha formulado la cuestión hasta el momento, ni hay conocimiento de lo infinito, ni hay un "tercero" que conocer; o, por decirlo de otro modo, no hay un tercero o causa transitiva que ponga en conexión dos mundos, sino un principio interno —inmanente—, y un "solo mundo".

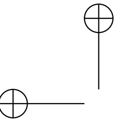
463 PhBr, pp. 102–106.





instrumento del sistema.[464] Ante tal resultado,[465] quizá haya que replantearse de nuevo el problema: pudiera ser que ya no tuviese sentido alguno hablar de Absoluto en términos de Yo o de No–Yo, o de sujeto u objeto, pues tal vez lo Absoluto haya de responder a otros requerimientos y a otro nombre, tal y como se constatará en la AllÜb.[466] De ahí que, una vez que se ha comprobado que no hay mundo suprasensible o infinito alguno, y que las ideas de la razón no son objeto de especulación, sino de la experiencia, Schelling opte por volver la mirada hacia la naturaleza, pero ciertamente para considerarla de un modo distinto a como lo había hecho Kant.[467] La naturaleza no será un compendio de objetos de experiencia posible, sino sujeto–objeto, y por ello, tendrá otro sentido, o mejor dicho, estará dotada de sentido: es vida.[468] Y así, la posibilidad del tránsito o del enlace que exige "la relación" o "la finitud" no se hallará en el sujeto de la conciencia, sino en otra instancia: el *Geist*[469], que ya no será infinito o finito, sino la reunión de la infinitud y la finitud.

464 *Cf.* PhBr, p. 74.
465 El resultado, en otras palabras, consiste en que la traslación del problema del tránsito al ámbito de la razón práctica exige la supresión de la conciencia o personalidad, algo imposible para el hombre, ya que supone que deje de serlo.
466 El principio será asumido como principio constitutivo, no del saber o de la decisión, sino de la determinación (*Bestimmung*), y será un principio que tendrá carácter general, es decir, no será ni teórico ni práctico. Kant acabó refiriéndose al yo pienso (*Ich denke*) como intuición empírica indeterminada (KrV, B 422 y ss), es decir, como siendo en el tiempo y en el espacio, pero dejando sin decidir su "determinación".
467 Así lo expresa Schelling: "Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Speculation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, [...] Die Ideen, zu denen sich unsre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu sein, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers *Lebens*, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Dasein übergegangen – zu Gegenständen der *Erfahrung* werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, **a priori**, zu versichern." (PhBr, p. 111).
468 *Vid.* Leyte 1996, pp. 22–23.
469 Con relación al término *Geist*, *vid. supra*, p. 22 n. 14.



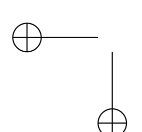
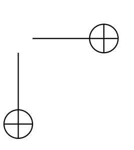
## 2.5. El programa de lo Absoluto como sistema[470]

"El más antiguo programa de sistema" constituye un texto singular para la investigación tanto por su esquemático y fragmentario contenido, como por su desconocida autoría. Escrito por la mano de Hegel, además de rasgos de su filosofía se aprecian también en él motivos de Hölderlin y de Schelling. No nos interesa aquí la cuestión de su autoría como problema, pues lo importante del programa se cifra justamente en que su contenido podría ser atribuido a cualquiera de los tres autores mencionados, pero no a Fichte.[471] Por otro lado, si bien en consonancia con la no–pertenencia a Fichte, del análisis del contenido del ÄlSy se sigue que, lejos de considerarse simplemente como "el más antiguo programa del idealismo", resulta ser en verdad un novedoso y revolucionario proyecto, no sólo en el ámbito de la filosofía del idealismo, sino incluso en el marco (de la historia) de la filosofía. Podríamos decir que el ÄlSy plantea la exigencia del "deber ser" al ser, pero en cierto modo estaríamos traicionando el texto, pues hablaríamos desde el marco de la dualidad kantiana, y de lo que aquí se trata es de realizar la unidad desde la unidad; o quizá cabría decirlo de otro modo, tal vez más acertado: se trata de efectuar el tránsito de la identidad (esencia) a la unidad (existencia), o de

470 El presente capítulo ha sido elaborado a partir del trabajo de A. Leyte 1998: *Las épocas de Schelling*.; muy interesante resulta también el artículo de W. Wieland 1975: "Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur". (*Vid.* "Bibliografía").

471 No se descarta tampoco una autoría compartida. En todo caso, el planteamiento que se hace en el texto acerca del sistema parece tener más relación con las "tentativas" de Schelling, que con las propuestas de los otros idealistas. Y a esta conclusión llega X. Tilliette 1975 en su artículo "Schelling als Verfasser des Systemprogramms", que incluye además una tabla comparativa del uso y frecuencia de las expresiones que aparecen en el ÄlSy y en los textos de Hegel y de Schelling, respectivamente. Por su parte, F. Martínez Marzoa lo incluye en el libro *Friedrich Hölderlin. Ensayos*, y J. M. Ripalda lo recoge en la obra *Escritos de juventud de Hegel*. A. Leyte 1998 no realiza de modo explícito ninguna atribución a Schelling, si bien muestra que el desarrollo de su filosofía estaría contenido de algún modo en el ÄlSy (*cf.* Leyte 1998, p. 25).



construir la identidad del "ser" y del "deber ser" —o incluso de lo trascendental y lo empírico— como existencia.[472] En el texto, en definitiva, no se reflexiona acerca de lo real, sino que, con la vista puesta en el futuro, se intenta dar una respuesta a aquellas preguntas formuladas por Kant hacia el final de la KrV,[473] las cuales se resumían en la cuestión: "¿qué es el hombre?". Así, tomando como punto de partida la representación de mí mismo en tanto ser autoconsciente libre, el programa traza el camino que ha de recorrerse en la realización de la unidad. Tal camino conforma una historia que acaba siendo la historia del devenir de la libertad encarnada en lo individual: la identidad en el ámbito de la forma —o de la esencia o lógica— se realiza como libertad en lo singular, en la esfera de la existencia.

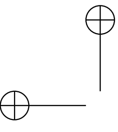
El contenido del texto se ubica en el marco ontológico kantiano de "lo regulativo", asociado a la especulación —que nos sitúa en el horizonte de la TD de la KrV— y a la reflexión —que remite a la KtU—.[474] Reflexión y especulación no "caían", en sentido estricto —esto es, tal y como Kant lo había pensado—, dentro de lo trascendental, de modo que ninguno de ellos podía consolidarse como determinación. El ÄlSy está definitivamente fuera del ámbito de lo trascendental, pues no se trata ya ni de establecer condiciones de posibilidad, ni tampoco de enjuiciar lo real "como si" hubiese unidad. El "como si" analógico desaparece y en su lugar se pone un ser que encarna el deber ser que se propone como constitutivo. En efecto, el presente texto parte de que la tarea de la crítica ha sido acabada y, por consiguiente, la aspiración consiste ahora en "realizar" el sistema.[475] Pero el sistema ya no

472 El mal podría ser definido como aquello que fracturaría la identidad de ser y deber ser, cuya posibilidad que no se recoge en el presente fragmento.

473 Las preguntas en las que Kant cifraba los intereses de la razón eran: "Was kann ich wissen?", "Was soll ich tun?", "Was darf ich hoffen?" (*vid.* KrV, A 805/B 833).

474 *Cf.* cap. 1.6 y 1.7 de la presente investigación.

475 La KrV había sido concebida inicialmente por Schelling como un sistema teórico que carecía de principio; en la segunda parte de las PhBr corrige su interpretación, de manera que la KrV no sería un sistema, sino el canon de todo sistema, o la Doctrina de la ciencia. En tanto canon posibilitaría tanto el dogmatismo como el criticismo, sistemas que no parecen ser finalmente válidos o deseables para el hombre. Ante tal conclusión se hace evidente la necesidad repensar el problema, lo cual tendrá como






son las "metafísicas de" Kant,[476] ni el sistema del saber pretendido por Fichte; ni tampoco se trata de "un" o de "el" sistema de lo real, sino que lo se presenta aquí es el devenir de lo real como sistema:[477] el "de", la distancia desaparece. Esto supone que lo antaño regulativo en Kant se ha convertido en constitutivo, de modo que la especulación y la reflexión se convierten en "realización", y en consecuencia, devienen determinación[478]; la realización de la idea o postulado como sistema es la figura que traduce la coincidencia de la especulación, la reflexión y la determinación, al tiempo que marca el abandono de un planteamiento realizado desde el entendimiento para dejar paso a uno que se asienta sobre la razón. Todo ello significa que no hay "una vuelta hacia" —trascendental—, sino un ir "hacia delante" —realización de lo absoluto—. Se pretende ahora presentar un proyecto de futuro, consistiendo el futuro en un irse realizando de la idea: el futuro tiene la forma del gerundio, lo real va construyéndose conforme a un principio que se instituye como tal en la medida en que lo atraviesa o lo transita todo, y por tanto, no sólo marca el comienzo, sino también el fin. En resumidas cuentas, y pensando desde Kant, el Juicio reflexionante que enlazaba entendimiento y razón —y lo teórico y lo práctico—, se convierte en constitutivo de lo real: el enlace es lo real. Y esto significa que la vieja dualidad teórico–práctico ha desaparecido en favor de la continuidad, de la unidad.

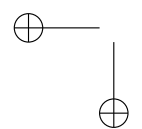
resultado una nueva concepción de sistema, que parece ser la que se presenta en el ÄlSy.

476 Pues entonces seguiríamos en la dualidad, y hablaríamos de una metafísica de la naturaleza y de una metafísica de las costumbres.

477 Desde esta consideración sistema y metafísica son excluyentes: si pensamos en términos de metafísica, el sistema es irrealizable, ya que la "meta–física" deja siempre algo fuera, frente al sistema, que se define precisamente por lo contrario, por abarcarlo todo (en este sentido se habla también de "metafísica absoluta"). A este respecto *vid*. el punto C de la Introducción, pp. 30–30.

478 O incluso cabría decir que devienen destino, pensando en el término alemán *Bestimmung*.



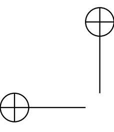


El texto se divide en dos grandes partes[479]: la primera de ellas traza esquemáticamente el camino hasta el futuro, mientras que la segunda da cuenta del presente de aquel futuro: lo que ha conducido hasta allí dejará paso a un nuevo modo de concebir lo real y, en consecuencia, desde esa nueva posición el pasado adquirirá otro sentido. El itinerario del futuro toma como punto de partida aquello que Kant reconocía como no–sensible con la intención de convertirlo en sensible; matizamos, no se trata exactamente de traducir o de verter este no–sensible en lo sensible, o de hacerlos coincidir, pues, en sentido estricto, no hay violencia; hay tensión pero no violencia, pues la coincidencia ha de ocurrir necesariamente —esto es, libremente—, dado que partimos de la unidad y lo que aquí se presenta es la constitución de lo real como sistema u organismo, por lo que aquella coincidencia parece ser una "cuestión de tiempo". En coherencia con ello, lo no–sensible no se descubre en tanto fundamento o causa, sino que se revela como "generando" lo real. Este no–sensible se correspondía en Kant, *grosso modo*, con "lo moral" considerado desde el marco de la reflexión;[480] en términos de la dualidad o del pasado, quizá cabría decir que el sustrato es moral, ahora bien, ya no hay sustrato, ni tampoco sustancia, ni nada que implique un límite distinto al que se pone desde la libertad.[481] La metafísica ya no puede remitir a un ámbito ajeno a lo sensible en el cual habrían de buscarse los principios —sean ideas o postulados— que fundamentan lo sensible; la metafísica "cae" ahora dentro

479 La primera parte del texto describe el camino al sistema, y se extendería desde el comienzo del texto hasta la afirmación de que la filosofía del espíritu ha de ser una filosofía estética; la segunda parte avanzaría otra comprensión de lo real al poner del manifiesto las exigencias de éste (lo real) en tanto sistema. La primera parte es la más importante para esta investigación, por cuanto presenta la dualidad kantiana teórico–práctico desde la continuidad, y porque los temas de los que se ocupa tienen que ver directamente con el inicio del idealismo.

480 Pero con ello, lo moral deja de ser "lo moral kantiano". Por un lado, no nombra uno de los miembros de una dualidad, sino el todo, y por otro lado, pero en consonancia con lo anterior, ya no remite a condiciones de posibilidad, sino que constituye lo real mismo, la experiencia misma.

481 Sea como mitología, sea como revelación.





de lo Moral:[482] de ahí que el sistema haya de ser presentado bajo la forma de una ética —y no como una física o una lógica—,[483] y por consiguiente, como un sistema de fines.[484]

El ÄlSy comienza con la constatación de que el eje central ya no es la física, sino, en coherencia con los resultados que habrían arrojado las investigaciones de Kant, "una" ética que partiría de la idea de la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre.[485] Con tal aseveración se borra del horizonte cualquier resto de dualidad: en último término, el hombre está atravesado por la unidad, erigiéndose ésta en principio a partir del cual se puede construir lo nuevo o el futuro;[486] así, lo real sería, constitutivamente hablando, unidad o lo Absoluto que, justamente para ser tal, tendrá que devenir necesariamente dualidad. A continuación se señala en el texto que con aquel ser autoconsciente libre emergería simultáneamente un mundo a modo

482 La metafísica cae dentro de la Moral —en el texto, escrito con mayúscula ("in d. *Moral* fällt")— al tiempo que la propia construcción del sistema fundamentará también una "moral" —escrito con minúscula ("Endl. kommen d. Ideen von einer moral")—.

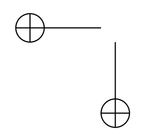
483 Sobre esta cuestión, *vid.* Leyte 1998, pp. 22–26.

484 Lo que se pretende, en definitiva, es construir el reino de los fines. Con relación este punto, no debe olvidarse que Schelling había comunicado a Hegel que estaba trabajando en una "Ética a lo Spinoza" (*vid.* Carta de Schelling a Hegel, escrita la noche de Reyes de 1795).

485 Traemos a colación la siguiente nota de Kant perteneciente a la KrV, añadida en la edición de 1787: "Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit [...] Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen [...] In einer systematischsen Vorstellung jener Ideen würde ich die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die von ihr notwendig vorhergehen muß, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre, zur Weltlehre und von da bis zur Erkenntnis Gottes fortgehen, unseren großen Entwurf zu vollziehen." (KrV, B 395, nota).

486 El hombre es fundamentalmente un ser autoconsciente libre, subsidiariamente un sujeto que conoce o un sujeto que actúa, y en último lugar, pero en primer término, un sujeto que crea.





de creación de la nada;[487] con ello parece querer decirse que lo real ahora, siendo lo mismo que antes, tiene un sentido distinto, dado que, entre otras razones, la reflexión se lleva a cabo desde una perspectiva diferente a la trascendental y, por consiguiente, la relación que se entabla entre el yo libre y el mundo no puede ser pensada en términos de causalidad por el mecanicismo, sino en términos de causalidad por la libertad; es más, en sentido estricto, incluso no se podría ni tan siquiera hablar en términos de "relación", porque ya no hay lo uno y lo otro en relación, sino que ambos son lo que son en la medida en que ahora lo primero es la relación. En suma, lo que este texto pretende presentar es un nuevo modo de concebir lo real: lo que se juzga es materialmente "lo mismo", pero desde la libertad "lo mismo" tiene otra razón de ser.

Una vez definido el punto de partida, se presenta en el ÄlSy la génesis de lo real; por real entendemos tanto el mundo como la reflexión acerca de él que se objetiva como representación, pues ambos, tanto la producción o la realización sensible como la reflexión acerca de lo sensible (la representación), lo constituyen: en cierto modo, son lo mismo. Lo novedoso de este planteamiento, y esto resulta fundamental, se cifra en que la reflexión deja de ser regulativa —como sucedía en la filosofía de Kant— y se convierte definitivamente en una instancia constitutiva. La reflexión no sirve sólo para juzgar lo real, sino que también le es inherente, o dicho más acertadamente, lo construye. Lo real "es lo que es" según el sentido que se le dé, y sólo hay un sentido, sólo existe una dirección: aquélla que marca la realización de la libertad. Pues bien, considerando lo presentado hasta el momento, parece evidente que la naturaleza será comprendida de un modo muy distinto a como se había hecho hasta el momento, y siendo así, se exigirá una nueva física capaz de responder a la pregunta que en verdad habría que formular, a saber, no aquélla que interroga por cómo es el mundo, sino aquélla que se plantea cómo debe de ser: cómo debe estar constituido para un ser moral. No cabe enunciar preguntas desde una dualidad que, al no tener ante los ojos la unidad, no resulta lo suficientemente potente para dar cuenta de lo real. Las

487 De lo que se trata es de la "creación" de un mundo en la medida en que se le da un nuevo sentido, que se juzga de un modo distinto, no desde el entendimiento, sino desde la razón que procede según fines.

preguntas ahora han de formularse desde la unidad y han de ser respondidas desde ella y, por consiguiente, desde otras categorías distintas a las utilizadas hasta el presente: no desde conceptos del entendimiento, sino por medio de los conceptos de la razón. La física tradicional, deudora de las categorías del entendimiento, no da cuenta de la naturaleza, a la que se enfrenta en tanto objeto, y no como lo que es: organismo o vida y, por consiguiente, objeto pero también sujeto —por decirlo en términos propios del horizonte de la dualidad—.[488] La causalidad por el mecanicismo en cuanto explicación de lo real es definitivamente insuficiente e insatisfactoria, por lo que será pensada según la única causalidad que se reconoce desde la unidad: la causalidad por la libertad de la razón, solidaria antes de una unidad teleológica de lo real, ahora ontológica, dado que la reflexión se ha vuelto constitutiva.[489] De ahí que ya no tenga sentido una metafísica de la naturaleza, sino una nueva física que habrá de recibir otro nombre, tal vez el de "física especulativa".

Dejando a un lado la naturaleza como "Física" se pasa a abordar en el texto la construcción de esa segunda naturaleza del hombre que sería el "Estado".[490] Pues bien, desde la unidad se exige la ruptura con todo lo que se ha construido hasta el momento, por no ser resultado de una construcción realizada desde la libertad, reclamándose la abolición del estado por juzgarse como algo mecánico.[491] Dado que desde la libertad se aborda y se piensa de

488 Quizá en esta reflexión haya de verse la gestación de la idea de la Física Especulativa, de la que se ocupó Schelling posteriormente, y cuya condición de posibilidad se determinaría desde la filosofía de la naturaleza en la AllÜb (*cf.* Leyte 1998, p. 49). Más adelante en el texto se remite a la necesidad de una historia de la humanidad, objeto de reflexión también para Schelling en la AllÜb.

489 Es decir, de acuerdo con una razón que goza de causalidad por la libertad y que, como tal, puede operar conforme a fines que se da a sí misma. De modo que la unidad teleológica es constitutiva: en la teleología se funde lo ontológico y lo óntico: los fines son reales; el único modo de enlace que hay es el final, propio de la libertad.

490 Entre lo antaño teórico y lo práctico ya no hay un salto, sino continuidad o tránsito: unidad.

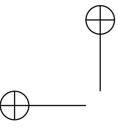
491 Es muy esclarecedora la conexión que establece M. Frank 1994 entre lo que se afirma en este texto y el concepto de fin y de organismo de Kant, destacando las reflexiones que realiza en torno al Estado. Interesante resulta también la relación que este autor establece entre la noción de "fin", la filosofía práctica de Kant, y una nueva Mitología. *Vid.* Frank 1994, pp. 155–187.

otra manera la vida en comunidad, sucede que, al igual que se reclamaba una nueva física para pensar la naturaleza, ahora se exige la fundamentación de una nueva ciencia: una historia de la humanidad.[492] Además, y en consonancia con todo lo anterior, se exigirá una nueva moral adecuada al nuevo hombre, aquél lleva dentro de sí —y sabe que lleva en sí—, el "mundo intelectual"; un hombre que ni busca fuera de sí mismo lo que en verdad habita en él, ni por supuesto tampoco lo proyecta sobre un sujeto o sobre un objeto.[493] Y todo ello porque los fines de la razón son, en último término, fines cuya realidad ha de ser descubierta en mí y por mí. La construcción del deber ser en tanto ser, esto es, del devenir, concluye con la reconciliación de todas las ideas —en último término, de la verdad de la física y del bien de la ética—, en la idea de la belleza, que da unidad —o si queremos, "sentido"— a lo real en tanto realización de lo Absoluto o libertad. La unidad, que consiste fundamentalmente en una tarea, sólo puede ser alcanzada desde la reconciliación de los miembros de la dualidad, pues la unidad es tal en la medida en que deviene dualidad en el tiempo, y en la medida en que su realización misma exige la reconciliación de los dos miembros que la conforman. La dualidad no ha de ser "reducida a" sino "reconducida a" unidad, y ésta, a su vez, sólo parece tematizable desde cada uno de los lados a los que da lugar, pues en la unidad misma —la belleza— no hay discurso.[494] La idea de belleza, tal y como se afirma en el texto, nombra el acto más elevado de la razón, que abarca y comprende todas las ideas. Tal acto es presentado como un acto estético y, por consiguiente, no tiene carácter teórico ni práctico: la belleza no es tema,

492 Así, si en el caso de la nueva física el eje sería el organismo, la historia de la humanidad giraría en torno al hombre en tanto sujeto histórico. *Vid.* la anterior afirmación en Leyte 1998, p. 57, sacada aquí de contexto.

493 "(Die) absolute Freiheit aller Geister, die d. intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit *ausser sich* suchen dürfen."

494 En la idea de la belleza se reunirían todas las ideas: la verdad de la física y la bondad de la ética. Es por ello que la filosofía del espíritu, genitivo subjetivo y objetivo, se define como una filosofía estética —pues disponer de sentido estético es poseer sentido de unidad—. En el ÄlSy se habla de la necesidad de una religión sensible y de una mitología que esté al servicio de las ideas, esto es, de la realización de las ideas —una mitología de la razón—. Sólo así se logrará que la conciencia natural y la trascendental o filosófica sean lo que han de ser, una única conciencia: conciencia histórica primero y estética después.





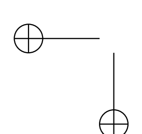
ni saber, ni representación.[495] En suma, la unidad generada en tanto libertad transita todo el sistema, y se materializará o acabará por expresarse como belleza o arte, a saber, en cuanto vinculada a una actividad y no a la reflexión teórica o práctica; de ahí que se afirme que la filosofía del espíritu (*Geist*) —y aquí bajo "*Geist*" parece pensarse el ser autoconsciente libre y creador— es una filosofía estética.

Hasta el momento se ha presentado el recorrido del programa de lo real en tanto sistema, programa en el cual, de algún modo, lo real parece mostrarse como un gran organismo. La historia de la realización de lo real en cuanto sistema culmina en el arte, o mejor dicho, como arte, y no como ciencia: no conduce al saber, sino a la actividad que lo transita todo. Tal parece ser, al final, el término de una historia que no consiste en otra cosa que en el devenir de la unidad o lo Absoluto, o lo que es lo mismo, en la construcción de la identidad del deber ser y el ser. Así pues, la realización de lo Absoluto en tanto real tiene como consecuencia que las disciplinas de la dualidad dejarán de tener sentido por razón de que pertenecen al pasado. Atrás ha quedado el tiempo de la historia y de la filosofía, y cumplidas ya sus respectivas tareas, es ahora el momento de recuperar la actividad artística que se manifiesta en la poesía. Así, el futuro descrito en la primera parte, y que se corresponde con el irse realizando de la unidad como real, se ha convertido en pasado. Abandonado el ámbito de la dualidad, y ubicados en la unidad, se impone la necesidad de reinterpretar o reconstruir el pasado y construir el futuro: una nueva mitología (de la razón) y una nueva religión (sensible) darán otro sentido al tiempo.[496] La primera se ocuparía del pasado de la razón y la segunda

495 Las consideraciones en torno a la belleza parecen ser más próximas a los planteamientos de Hölderlin, que a Schelling y a Hegel. *Vid.* Tilliette 1975.

496 La conciencia trascendental, resultado del abandono de la conciencia natural, sobre la que construía la filosofía, es ahora conciencia histórica: la unidad es tiempo. De lo que se trata ahora es de que devenga conciencia estética, esto es, conciencia de unidad.

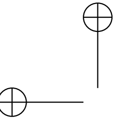




de su futuro: la razón se ha hecho sensible, y el ideal —el Espíritu[497]—, la figura en la que se encarnarán todas las ideas, está por venir: ha de revelarse.[498]

497 Aquí *Geist* se está pensando como persona —como Dios—, y de ahí que en esta localización hayamos optado por traducirlo, dado que su sentido es distinto al que Schelling le concede en la AllÜB.

498 "Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das lezte, gröste Werk der Menschheit seyn". Se pide una nueva religión pues la libertad se realiza, pero el Espíritu ni se conoce, ni se realiza: el Espíritu se revela.





## 2.6. La solución de Schelling o el ajuste a Kant: el principio de la experiencia

### 2.6.1. El principio: el *Geist*

Las tentativas para determinar cuál es —o ha de ser— el principio del sistema llegan a su término en la AllÜb[499], donde Schelling lleva a cabo un replanteamiento radical del problema que pondrá fin a todos sus intentos anteriores de ajustar el principio a la filosofía de Kant. Este replanteamiento es solidario del abandono de la especulación en tanto actividad que consiste en separar lo que originariamente estaba unido, y en cuanto investigación acerca de posibles esferas ubicadas en lo suprasensible. Ahora sólo hay dos ámbitos, el de la naturaleza y el de la humanidad,[500] que, en sentido estricto, son uno y el mismo: la Naturaleza;[501] en ella, precisamente, habrán de ser realizadas, o mejor dicho, construidas, las ideas de la razón, que dejan de ser objeto de especulación —y por consiguiente, tema de una "Dialéctica trascendental"—, o postulados prácticos, para, de algún modo, "entrar" en el tiempo, tal y como ya se había señalado en el VIch, reiterado en las PhBr y esbozado en el ÄlSy. Por consiguiente, cabría decir que en la AllÜb Schelling consigue solucionar todos aquellos problemas que habían sido detectados en la filosofía de Kant, y que él había presentado de forma clara y precisa en las primeras páginas del VIch.[502] Tales problemas se reducían, básicamente,

499 Sobre la edición, publicación y objetivo de estos tratados, *vid.* "*Editorischer Bericht*" de W. Schieche, en AA, I, 4, pp. 3–55.

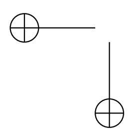
500 *Vid.* AllÜb, p 60.

501 Por "Naturaleza" (o *Geist*) entendemos todo aquello que "es", así como su principio —o génesis— y su fin, dado que "ser" significa ahora "devenir"; a saber: comprendemos la naturaleza en cuanto potencia (*natura naturans*), y en tanto potencia actualizada; por "naturaleza" escrito en minúscula nos referiremos a ella en tanto potencia actualizada (*natura naturata*).

502 *Vid.* VIch, pp. 71–73.



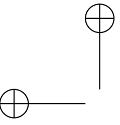




a encontrar una instancia que mediase entre la "Estética", la "Analítica" y la "Dialéctica" trascendentales —esto es, un puente que unificase sensibilidad, entendimiento y razón—, y que, a su vez, permitiese el tránsito de lo teórico a lo práctico; y tal puente se llama principio.

De igual modo que la tarea asumida por Kant consistía en dar respuesta a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*,[503] los primeros escritos de Schelling pueden ser comprendidos como el intento de responder a la cuestión: ¿por qué hay en general un ámbito de la experiencia?[504]. Tal cuestión es solidaria de un planteamiento que ya no sólo se ocupa de la posibilidad de las representaciones —como en el caso de Kant—, sino básicamente de su necesidad, esto es, de dilucidar por qué nuestras representaciones son éstas y no otras; y todo ello resulta solidario, a su vez, de un distanciamiento de la filosofía kantiana que se antoja insalvable, dado que ahora no se piensa en términos de determinación de límites ("lo trascendental" en tanto "canon"), sino de fundamentación y ampliación del conocimiento sintético ("lo trascendental" en tanto sistema)[505], ampliación que exigirá, a efectos de su viabilidad, de un instrumento que no parece ser otro que la "imaginación" —definida precisamente por Kant como facultad productora y reproductora—.[506] En suma, puede decirse que la AllÜb constituye un puente entre la preocupación por la limitación, y la aspiración a la fundamentación y am-

503 *Vid.* KrV, B 19.
504 *Vid*. PhBr, p.79.
505 *Vid.* el punto 2.5 referido al "Programa de sistema".
506 Y calificada por Schelling de facultad creadora ("schöpferische Vermögen") (*vid.* p. ej. AllÜb, p. 77), concebida además como facultad productora y reproductora (*ib., y vid.* p. ej. tb. AllÜb, p. 120), considerada como facultad de las ideas en la medida en que se pone al servicio de la razón práctica (*vid.* p. ej. AllÜb, p. 158), y determinada así mismo como "órgano interior" (AllÜb, p. 174). Sobre ella afirma Schelling, además, que: "Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der *Einbildungskraft* zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein der Passivität und Activität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen, und in einem gemeinschaftlichen Product darzustellen vermag." (AllÜb, p. 75). Como sucede con la imaginación, también el *Geist* produce y se reproduce: "Nur durch diese Handlungsweisen unsers Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen." (AllÜb, p. 78).



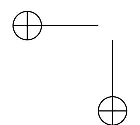


pliación del conocimiento sintético partiendo del principio concebido como fin.

Con la formulación del principio de la experiencia en la AllÜb, Schelling intenta dar solución a todos los problemas que habrían quedado sin resolver por Kant, que se reducen, en último término, a la cuestión de "la unidad", a saber: la unidad de intuición y concepto, de mecanicismo y teleología, de necesidad y libertad; o, en suma, la unidad de la filosofía teórica y práctica, y de experiencia y filosofía. De manera que, con el ajuste del principio se espera que las dualidades kantianas finalmente se disuelvan, evidenciándose, en consecuencia, la presunta continuidad que se oculta tras ellas, de modo que aquello que desde la limitación se considera como regulativo, acabe por revelarse como constitutivo. Así pues, partiendo de que todo el entramado de dualidades que Kant había desplegado parece estar basado, en último término, en la paradoja del sentido interno, cabe esperar que la supresión de la limitación última que supone tal paradoja —que impide pensar tiempo y conciencia en continuidad—, permita concebir lo real como unidad y, por consiguiente, como sistema. Ahora bien, la supresión de la paradoja del sentido interno no parece viable si no se admite aquella intuición intelectual que Kant había negado al hombre, la cual, dado que se ha abandonado la perspectiva de la limitación, tendrá que ser comprendida de modo distinto a como Kant lo había hecho. Precisamente en esta intuición intelectual, en tanto intuición de "lo intelectual" en nosotros que remitirá a un "actuar" y no al "ser", como sucede en la filosofía de Kant, se asienta el conjunto de los desarrollos que constituyen la AllÜb, cuyo resultado último se cifra en que la autoconciencia no consiste, a la postre, sino en autointuición.

En la AllÜb Schelling realiza el ajuste del principio que habría sido presupuesto por Kant, ajuste que tendrá como consecuencia el relevo de la dualidad en tanto instancia constitutiva de lo real en favor de la unidad; ciertamente el principio, tal y como se verá más adelante, consiste en una duplicidad de actividades, pero en último término es uno, o si queremos, es principio en la medida en que se constituye como unidad sintética. De manera que, si bien los primeros tanteos de Schelling habrían tenido como resultado la apertura de una escisión irreductible entre lo absoluto y lo trascendental–empírico, ahora resultará que con la instauración del principio, lo trascendental





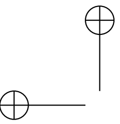
—*grosso modo*, la libertad trascendental— será concebido como aquello que "media" entre lo absoluto y lo empírico, erigiéndose, por consiguiente, en la posibilidad misma de la continuidad.[507] De esto se sigue que "lo trascendental" tendrá, a la postre, un significado muy distinto al original kantiano, pues, por lo pronto, Kant de ninguna manera aceptaría que lo trascendental fuese concebido como mediación, y menos, en cuanto puente entre lo sensible y lo no–sensible, es decir, como aquello que, de algún modo, permite —o legitima— que lo regulativo se vuelque como constitutivo. En suma, en la AllÜb Schelling resolverá el problema del tránsito que venía arrastrando desde el VIch, en el cual convergen todas las dificultades que comportaba el ajuste del principio a la filosofía de Kant. Y tal problema, si se nos permite apurar la síntesis, se reduce, en última instancia, a la posibilidad del tránsito o continuidad entre el sentido interno (tiempo) y la conciencia de la esencia originaria del hombre: la libertad, pues, no en vano, afirma Schelling que todo lo que "es", es una función del tiempo: "es" porque deviene.[508]

Considerando que ahora hemos de pensar en términos de continuidad o de sistema cabe suponer que, de algún modo, el principio de la filosofía y el de la experiencia deberán ser uno y el mismo, lo cual significa, entre otras cosas, que tal principio habrá de ser buscado "fuera" de ambas, es decir, por encima del punto de vista de la dualidad o escisión; por tanto, no podrá tener carácter teórico ni práctico y, por consiguiente, no se pensará ni como fundamento ni como imperativo, sino, en todo caso, como ambas cosas simultáneamente. El principio se concibe como un postulado, y por ello, como algo que ni puede demostrarse ni imponerse, puesto que da nombre a una exigencia;[509]

507 *Vid.* AllÜb, p. 168.

508 AllÜb, p. 181.

509 *Vid.* AllÜb, p. 141, p. 143 y ss, y pp. 170–178. Schelling lo explica del siguiente modo: "Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es *beides* zugleich seyn. *Beides* aber ist vereinigt im Begriff des *Postulats*, es ist *theoretisch*, weil es eine ursprüngliche Construction fodert, *praktisch*, weil es, (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein *Postulat.*" (AllÜb, p. 174). Más adelante, Schelling ofrece una definición de "postulado: "*Postulat* bedeutet die Foderung einer *ursprünglichen* (transscendentalen) Construction." (AllÜb, p. 177).





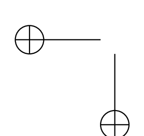

se postula porque el sistema no consiste en algo que se dé o se pueda conocer —o tal vez realizar—, sino que se construye desde la libertad, la cual se actualiza precisamente en tanto sistema, tal y como ya se había evidenciado en el ÄlSy. Así pues, el principio en tanto postulado será la condición de posibilidad tanto de la filosofía como de la experiencia, ya que él mismo constituye su germen o génesis, sucediendo que si el principio se construye en el tiempo, o como tiempo, cabe pensar, entonces, en términos de historia.

Si con relación a su forma el principio se define como postulado, en lo que concierne a su contenido, y considerando lo que ha sucedido en el VIch y en las PhBr, así como las intenciones expresadas en el ÄlSy, parece evidente que ya no podrá ser pensado como Yo o como No–Yo; a saber: no podrá ser concebido ni en tanto sujeto ni en cuanto objeto, sino en todo caso como ambos simultáneamente, o mejor dicho, como la identidad o unidad de los dos que garantizará el tránsito o continuidad de lo uno a lo otro. Tal identidad, además, no se presenta de súbito, sino que se construye en el tiempo, ya que sólo considerando el principio en tanto relación que se constituye como tiempo, y en el tiempo, resulta posible salvar la distancia que se abre entre la infinitud y la finitud, o si queremos, entre la libertad y la necesidad, de cuya articulación tiene que dar cuenta precisamente el principio. Así pues, con el principio se espera hallar la solución al problema teórico del tránsito de la infinitud a la finitud no solventado en el VIch, y al problema práctico de la aspiración a la infinitud que llevaba el planteamiento de Schelling a contradicción en las PhBr. Y ello en virtud de una figura que no será finita ni infinita, sino la unificación originaria de infinitud y finitud a la que se le concede el nombre de *Geist*.[510] Con el *Geist* Schelling presenta el principio que posibilita y legitima el cambio de actitud frente al hombre y la naturaleza —o mundo—, en el que se fundamentaba el ÄlSy —texto en el que, a la sazón, se hacía referencia a una filosofía del *Geist*[511]—. Tal principio permitirá

510 "Er [el *Geist*, N. de la A.] ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste *Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit*: (eine neue Bestimmung der geistigen Charakters)." (AllÜb, p. 86).

511 Recordemos que en la ÄlSy se afirmaba que: "Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfast, ein ästhe(sti)tischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schonheit* verschwistert sind — Der Philosoph muß





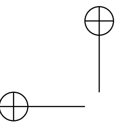
llevar la filosofía de Kant a sistema, y a consecuencia de ello, "lo trascendental" perderá el significado que tenía en Kant.[512]

El *Geist* se define como aquello que ha de devenir objeto para sí: no es originariamente objeto, sino sujeto absoluto para el cual todo lo restante, y por tanto él mismo, se presenta como objeto. Sólo puede ser considerado sujeto absoluto en la medida en que se objetiva: es, si y sólo si deviene objeto por su propio actuar (*handeln*);[513] y de ahí que el *Geist* lleve en su fuero interno la necesidad de representarse, a saber, de hacerse consciente: es sujeto y objeto, "quien representa" y lo "representado", y se traduce en sujeto y predicado porque es "quien dice" y de "quien se dice"; da nombre a la coincidencia del sujeto trascendental, del sujeto lógico de los juicios y del sujeto real de las representaciones, así como a la coincidencia del fenómeno, la cosa en sí y el noúmeno. Y, a su vez, nombra la identidad de todo ello, revelándose como el fundamento del enlace entre el sujeto y el objeto, y el

eben so viel ästhetische Kraft besitzen, [/] verso als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre BuschtabenPhilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos." Recordemos a su vez que en la KU, 192 (§ 49), Kant afirmaba: "Geist, in ästhetischer Bedeutung, heißt das belebende Prinzip in Gemüte". Con respecto a la relación del *Geist* con la imaginación y las ideas estéticas, resulta esclarecedora la lectura del totalidad del § 49 de la KU.

512 La estructura de las facultades que conformaban el psiquismo (*Gemüt*) para Kant, a partir de la cual se definían las condiciones de posibilidad de la experiencia, deja paso al *Geist*, fundamento de la posibilidad y necesidad de la experiencia, en virtud del cual resulta posible, además, presentar la unidad —continuidad— de las facultades que Kant había registrado en el hombre.

513 "*Geist* heiße ich, was nur *sein eignes* Object ist. Der Geist soll Object seyn *für sich selbst*, der doch in so fern nicht *ursprünglich* Object ist, sondern absolutes *Subject*, für welches *Alles* (auch Er selbst) *Object* ist. [...] Was Object *ist*, ist Etwas *Todtes*, Ruhendes, das keiner Handlung *selbstfähig*, nur *Gegenstand* des Handelns ist. Der Geist aber kann nur *in seinem Handeln* aufgefaßt werden, (wer dies nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er *ohne* Geist philosophire); er ist also nur *im Werden*, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein *ewiges Werden*. [...] Der Geist also soll für sich selbt Object – nicht *seyn*, sondern – *werden*. [...] Er *wird* Object nur *durch sich selbst*, durch sein *eignes Handeln*." (AllÜb, pp. 85–86). Véase también la correspondiente nota al pie (nota F), en la p. 85: "...Geist heiße mir, was *für sich selbst*, nicht für ein fremdes Wesen, also *ursprünglich* überhaupt kein *Object*, geschweige ein Object *an sich* ist." *Vid.* tb. AllÜb, p. 155 y ss., y p. 162.





sujeto y el predicado del juicio. En suma, pensando el *Geist* como Absoluto se da cuenta de "la relación" que hace posible y atraviesa todo, "relación" que no parece consistir sino en la Naturaleza en tanto productora de un producto, o artífice de un constructo, que es ella misma, consistiendo, en último término, en la identidad del productor y lo producido, del constructor y de lo construido. Así pues, puede afirmarse que la naturaleza del principio reside en que el principio es la Naturaleza,[514] de tal suerte que la Naturaleza o *Geist* en tanto sujeto se habría volcado, además de en otros productos, en un ser de naturaleza espiritual —el hombre—, por medio del cual, al final, podría llegar a saber de sí.

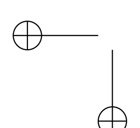
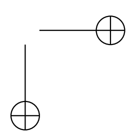
El principio consiste en dos actividades contrapuestas, comportando, pues, una duplicidad que se constituirá como síntesis;[515] ésta se corresponde a su vez con aquella síntesis originaria, o si queremos, con la unidad sintética que constituye el fondo de la unidad analítica de la conciencia a la que Kant se había referido en la KrV.[516] Esta unidad sintética resulta constitutiva de lo real, y parece remitir a una intuición intelectual que habrá de ser comprendida como intuición de un actuar determinado por lo no–sensible, evidenciándose como aquello que da consistencia tanto al sujeto como al ob-

514 Formulación original de A. Leyte.

515 Nótese además que la estructura del *Geist* parece hacer tenido como modelo la estructura de la tabla de las categorías: los dos miembros de la síntesis sólo se hacen evidentes a partir del tercero de ellos, que surge de la síntesis. Al igual que la imaginación, el *Geist* es definido como productor (creador) y reproductor (*vid. supra*, p. 190 n. 506). Por consiguiente, por medio de la figura del *Geist*, Schelling parece estar pensando de forma unificada tanto la naturaleza de la imaginación en tanto unidad de intuición–concepto, como la naturaleza del Juicio, en virtud del cual es posible la articulación de lo particular y lo universal, y de lo teórico y lo práctico. A la postre, el mundo parece ser un gran esquema del *Geist*.

516 *Vid.* AllÜb, pp. 152–153, pp. 174–175. Schelling recuerda que Kant había afirmado que a la unidad analítica de la autoconciencia le precede una unidad sintética, que es precisamente el tema que le ocupa y el núcleo (*Kern*) de la filosofía trascendental (*cf.* AllÜb, p. 174). Lo esencial del idealismo trascendental consistiría en la identidad absoluta de hacer y padecer, en cuya relación recíproca se reconoce el principio interno de todas nuestras representaciones (*vid.* AllÜb, pp. 138–139). En AllÜb, p. 123, afirma que sólo hay una acción sintética, con relación a la cual todas las restantes acciones han de ser comprendidas como analíticas.



jeto, al tiempo que posibilita su relación. Así pues, la unidad sintética, base de la unidad analítica de la conciencia pero también de la naturaleza —en tanto compendio de los fenómenos—, tendría su fundamento en el *Geist*, puesto que él es precisamente el principio de lo trascendental y de lo empírico que Kant habría ubicado en lo suprasensible. Con el *Geist* se hace evidente que la cuestión central a dilucidar no es la posibilidad de la síntesis, sino su necesidad: unimos o enlazamos porque la unidad —sintética— es constitutiva de lo real.[517] De ahí que el *Geist* sea, en tanto principio sintético, el fundamento de todo análisis, pues ciertamente sólo se puede dividir o separar aquello que originariamente estaba unido.[518]

El principio se concibe como sujeto pero también en tanto objeto, como actividad o productividad que habrá de convertirse en acto o producto: es "quien dice" y de "quien se dice". Por consiguiente, el objeto ahora no se constituye como una posición independiente, a saber, en tanto posición que está "en frente" (*gegen*), sino como un determinado momento del proceso por el cual el principio se fija en el tiempo y como tiempo,[519] ya que el principio en cuanto sujeto es principio y sujeto en la medida en que se objetiva. Por consiguiente, la garantía última de la identidad de la representación y del objeto que se da en la intuición se debe al *Geist*: quien representa coincide con lo representado, y así, el objeto es fruto de una determinada acción del *Geist* que, de alguna manera, hemos de contraponer para que sea posible la representación.[520] De este modo Schelling logra presentar una solución al problema teórico de la identidad del objeto y de la representación que arrastraba desde ÜdMö: tal identidad, fundamento último de la realidad de nuestro saber, acontece en la intuición.[521] El mencionado problema no habría podido ser resuelto en el marco de lo trascendental a causa de la

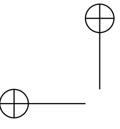
517 *Vid.* AllÜb, p. 84 y ss. (en particular, p. 88).

518 *Vid.* AllÜb, p. 98. Sobre la especulación como separación, *vid.* AllÜb, p. 78 y p. 80; sobre la "especulación" frente a "saber", *vid.* AllÜb, p. 84; en cuanto separación de esquema y concepto, *vid.* AllÜb, p. 77.

519 "Nur in der SelbstAnschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand..." (AllÜb, p. 85).

520 *Vid.* AllÜb, pp. 89–91, y p. 149.

521 *Vid.* en particular AllÜb, pp. 84–88, y p. 105.





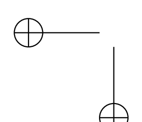


paradoja del sentido interno, cuya supresión abre la puerta a la posibilidad de aquella intuición intelectual que Kant no había contemplado y que Schelling recuperará para la filosofía, si bien con un significado distinto, tal y como se constatará a continuación, ya que "ser" ha dejado de nombrar una posición, para consistir en actividad.

Considerando lo que se ha visto hasta el momento, no parece precipitado afirmar que con la figura del *Geist* Schelling consigue situarse por encima de todas las escisiones, obligando así a que lo real sea pensado en términos de unidad. A consecuencia de esto, aquello que Kant había señalado como "límite" —dado que límite y dualidad son términos solidarios—, tendrá que ser interpretado de otro modo: nos referimos a la intuición intelectual y a la cosa en sí. Pues bien, la intuición intelectual desaparece como límite dado que se concibe en cierto modo como principio: lo que Schelling intenta presentar es precisamente la génesis de lo real a partir de la intuición de "lo intelectual" en nosotros.[522] La intuición intelectual se convierte ahora en intuición de lo no–sensible, y tiene como objeto no una cosa, sino un actuar (*handeln*), un proceso, o mejor dicho, "el" proceso por el cual el Yo se construye como libertad, pues lo que en definitiva parece pretenderse en la AllÜb es la "esquematización" o construcción de todo lo que aquélla significa; la intuición intelectual se concibe como una acción (*Handlung*) por la que surge la pura autoconciencia, convirtiéndose en garantía del ajuste que ha sido realizado a la filosofía de Kant, ya que ella constituye la única posibilidad de comprender la libertad trascendental.[523] La tendencia del *Geist* a la autointuición dará lugar al surgimiento de la autoconciencia, y de ahí que Schelling se refiera a un constante intuir intelectual[524] que asegurará cierta consistencia en el tiempo, es decir, una permanencia de nuestra "mismidad" en nuestra pura actividad. Y será precisamente esto lo que haga posible la unidad objetiva de apercepción —el "yo pienso"—, que Kant había definido en un pasaje de la KrV como "intuición empírica indeterminada",[525] y que no parece ser, a la

522 *Vid.* p. ej. AllÜb, pp. 106–117.
523 *Vid.* AllÜb, pp. 128–129, y p. 147, y su correspondiente nota V.
524 *Vid.* AllÜb, 128.
525 *Vid.* KrV, B 422–423.





postre, sino una sombra del intuir intelectual que consiste, precisamente, en un intuirse a sí mismo.

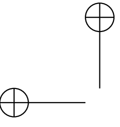
El otro límite atendía al nombre de "cosa en sí" y remitía, en última instancia, al conocido problema de la afección.[526] Pues bien, Schelling parece pensar precisamente el *Geist* frente a la "cosa en sí" porque, en primer término, afirma que ella no ha de ser comprendida como cosa,[527] sino como un símbolo que Kant utiliza para referirse al fundamento suprasensible de todo lo sensible y, por tanto, a aquello que no es susceptible de ser sensibilizado y que no puede representarse porque no se constituye como objeto.[528] La cosa en sí, por tanto, sería la figura de la que Kant se habría servido para nombrar aquello que Schelling reconoce como *Geist*, que le permitirá concebir la afección como autoafección.[529] De modo que, aún a riesgo de equivocarnos, se podría decir que la "cosa en sí" tal vez pudiera estar siendo interpretada por Schelling de alguna manera como tiempo, cuando se ocupa de la filosofía

526 *Vid.* AllÜb, pp. 73 y ss. El problema de la afección consiste en último término en el problema de la materia, que "surgiría" del *Geist*; así lo explica Schelling: "...und weil es nur *zwei* consequente Systeme giebt, Eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andre, welchen den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir *uns selbst* verstehen wollen, nichts andes übrig, als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sonder *die Materie aus dem Geist geboren werde*" (AllÜb, p. 92). Sobre la materia como "resultado" de la síntesis de fuerzas opuestas realizadas por la imaginación, *vid.* AllÜb, p. 73; sobre la fuerza interna ("innwohnende *Kraft*") que habita la materia, *vid.* AllÜb, p. 106. En pocas palabras: "Die Materie ist nichts anders, als der *Geist, im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut*." (AllÜb, p. 108). Sobre la afección en tanto autoafección según Schelling, *vid. infra*, 529.

527 Tal vez Schelling definió cuidadosamente el *Geist* como lo que no es originariamente objeto —si bien ha de devenir necesariamente objeto para sí—, precisamente a causa de los problemas que había originado la expresión "cosa en sí", problemas que se resumen en el error de interpretar el principio como objetivo, consecuencia de una interpretación literal, no simbólica, de aquella expresión.

528 *Vid.* AllÜb, p. 133.

529 "Aus der bloßen Affection aber lässt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur." (AllÜb, pp. 139–140). Más abajo, señala: "Nur durch jene ursprüngliche Identität der Theoretischen und Praktischen in uns werden die Affectionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affectionen, das Reale ideal, das Ideale, real." (AllÜb, p. 140).



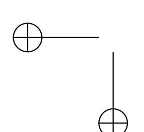


teórica de Kant, como libertad, cuando se ubica en el marco de la filosofía práctica, y en tanto historia, cuando piensa desde el punto de vista de la unidad —al cual Schelling se habría elevado—, y por consiguiente, fuera ya de las coordenadas trascendentales kantianas; siendo así, cabría decir que en la historia se unificarían tiempo y libertad, o lo que es lo mismo, que la continuidad de la filosofía teórica y de la filosofía práctica acontecería en la historia.[530] Dejando a un lado esta hipótesis, continuamos la exposición recordando que en las PhBr Schelling había reconocido como solidario de la "cosa en sí" en tanto límite, el "método" de los postulados prácticos. Ambas figuras le habían servido para defender que la KrV debía ser interpretada como canon y no como sistema. Pues bien, con relación a los postulados también se registra un cambio: postulado, en sentido estricto, sólo hay uno, y es el principio o la libertad, que precisamente se comprende como exigencia y como hecho; así, opera como principio que no tiene carácter teórico ni práctico, porque no se corresponde con concepto alguno: no consiste en algo que pueda ser conocido, ni reconocido, ni realizado, puesto que está más allá de toda escisión. Por consiguiente, dado que postulado sólo hay uno y puesto que efectivamente se ha salido de la dualidad, "Dios y la inmortalidad" dejan de ser considerados postulados, para convertirse en tareas infinitas de la razón.[531]

Con la presentación del *Geist* como principio, Schelling resolverá el problema de la relación o articulación del principio y la conciencia, superando tanto la paradoja del sentido interno de Kant, como la objeción que Hölderlin había hecho a todo intento de articular en términos de continuidad lo Absoluto y la conciencia, objeción solidaria de aquella paradoja.[532] Y ello desde la consideración de que la articulación del principio y la autoconciencia no supone, en sentido estricto, problema alguno, ya que no resulta necesario que ambas cosas sean enlazadas porque en el fondo son "lo mismo". Dicho esto, tal vez sería conveniente recordar ahora, antes de terminar el presente capítulo, las frases iniciales del ÄlSy: al comienzo de este "programa" se afirmaba que con el ser autoconsciente libre emergía el mundo como una

530 *Vid.* Leyte 1996, p. 18 y ss.
531 *Cf.* VIch, pp. 177–178.
532 *Vid.* punto 2.3 de la presente investigación.



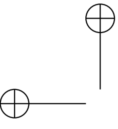


creación de la nada.[533] Pues bien, ciertamente algo similar piensa Schelling en la AllÜb, cuando dice que la esencia de la naturaleza espiritual —esto es, del hombre— consiste en que en su autoconciencia hay una lucha originaria a partir de la cual surge el mundo en la intuición como una creación de la nada.[534] En la AllÜb, la acción por la cual mundo y autoconciencia se separan, se corresponde con aquella acción en virtud de la cual es posible "salir" de la intuición intelectual; con tal "salida", además, se separarían los dos mundos (sensible o real y suprasensible o ideal) que antaño habían dado lugar a hablar en términos de metafísica. Tal división de mundos —solidaria del punto de vista de la reflexión o conciencia— no se contempla en el ÄlSy, ya que, por el contrario, precisamente tal texto se fundamenta en la consideración de que la metafísica futura "caerá" en la moral. Pues bien, todo ello parece exigir, en último término, la admisión de la intuición intelectual tal y como la entiende Schelling en la AllÜb, a saber, como intuición de un actuar —no de un ser— regido por la libertad.[535] Por medio de tal intuición sabemos que lo no–sensible consiste en la libertad en nosotros: sólo hay un mundo —el nuestro— que surge como consecuencia de la aspiración al equilibrio de las dos tendencias constitutivas del *Geist*, la tendencia a la infinitud y a la finitud, y tal relación es lo que hemos de entender por Absoluto. Puede decirse, por tanto, que en la AllÜb Schelling presenta la génesis de lo real en tanto proceso por el cual la identidad necesariamente se escinde para recuperarse, esquema que, de algún modo, operaba también en el ÄlSy. Así, la finitud, tal y como se podía desprender del contenido de la primera parte del ÄlSy, y tal y como afirma explícitamente Schelling en la AllÜb, se "genera" y se

533 El texto original dice: "Die erste Idee ist natürl. d. Vorst. *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyem, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*".

534 "Denn darinn liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirckliche Welt außer ihr in der Anschauung, (eine Schöpfung aus Nichts), hervorgeht." (AllÜb, p. 76); *cf.* con el texto del ÄlSy citado en la nota 533.

535 Y de acuerdo con él, las ideas no serán objeto de especulación sino del actuar (*handeln*), esto es, objetos de una experiencia posible (futura). Por su parte, "Dios e inmortalidad" dejan de concebirse como ideas para convertirse en tareas (AllÜb, p. 182).





"supera" moralmente.[536] Pensar en términos de génesis, a la postre, supone pensar que la filosofía forma parte de la realización de lo Absoluto, y de ahí que se hable de una filosofía de la experiencia que, a la postre, no consiste en otra cosa que en una filosofía del *Geist*[537].

## 2.6.2. La experiencia como reflexión

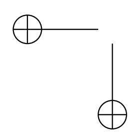
El *Geist* consiste en la unión de lo infinito y lo finito, de lo no–sensible y de lo sensible; por consiguiente, ya no se piensa en términos de dualidad o escisión con relación al modo de articulación de lo trascendental y a lo empírico, de la intuición y el concepto, etc., sino en términos de continuidad. Así mismo, tampoco se puede hablar de "salida" del Absoluto en el sentido en el que Schelling lo hacía en el VIch o en las PhBr, ya que ahora Absoluto es todo, y por tanto, no hay un "afuera" adonde salir o con lo que entrar en conflicto: en sentido estricto, no hay salida de lo Absoluto, sino reflexión de la producción del *Geist*. La reflexión, por consiguiente, ha de ser concebida como perteneciente al mismo proceso de construcción del *Geist*, pues precisamente en ella se cifra la posibilidad misma de lo Absoluto: lo Absoluto "es" por mor de que deviene, porque sale de sí y es para sí, porque se actualiza. El *Geist* se constituye porque reflexiona: se construye en la medida en que deviene sujeto y objeto de la representación, a saber, en tanto se hace finito. Y por ello no hay tránsito a la finitud, sino reflexión de la infinitud como finitud y, a su vez, de la finitud como infinitud.

La reflexión ya no puede ser concebida como posterior a la experiencia, dado que no sólo es constitutiva de la experiencia, sino también de lo Absoluto; no debe entenderse, entonces, como un volver sobre algo ya dado o construido —caso de Kant y Fichte—, sino como una inflexión inherente a un proceso; la reflexión pertenece a la génesis de la experiencia en tanto fijación de la producción del *Geist*, el cual, precisamente, construye su propia reflexión a partir de la reflexión de su producción. El *Geist*, para ser tal,

536 *Vid.* AllÜb, p. 166.

537 Recordemos a este respecto que en el ÄlSy ya se había afirmado que la filosofía del *Geist* era una filosofía estética (*vid. supra*, p. 193 n. 511).



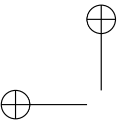


necesariamente ha de escindirse en sujeto que representa o actúa, y objeto representado o producido, es decir, en tanto yo y en tanto naturaleza, siendo ambos, en última instancia, una y la misma cosa: Naturaleza, que reflexiona sobre sí para saber de sí, y que alcanza tal saber por medio del hombre, de manera que, a la postre, la Naturaleza deviene necesariamente "objeto con conciencia" —esto es, ser de naturaleza espiritual— para representarse a sí misma. Por tanto, en vista de ello, puede afirmarse que Schelling ha dejado atrás definitivamente la concepción trascendental de la naturaleza en tanto compendio de todos los fenómenos de la experiencia, en favor de una interpretación que la convierte en compendio de todo lo que sucede, esto es, que la concibe como sinónimo de experiencia: Naturaleza —o *Geist*— y experiencia dicen lo mismo. Así las cosas, al final, el *Geist* tal y como es presentado por Schelling, nombra los dos ámbitos en los que se abría la experiencia en Kant: la naturaleza y la libertad.

El *Geist* quiere ponerse como lo que es, como finitud e infinitud, de modo que ha de estar continuamente determinándose a determinarse: se constituye como autodeterminación porque sí, porque consiste pura y simplemente en querer (*Wollen*).[538] De tal querer no se puede dar razón ni condición, resulta, pues, incondicionado: quiere o "se" quiere sin más; "querer–se" consiste en la coincidencia de la acción y el acto, del sujeto y del objeto de la acción; tal coincidencia sólo puede exponerse paulatinamente en el tiempo, ya que siendo el *Geist* infinitud y finitud, únicamente puede presentar su infinitud en la finitud de modo progresivo.[539] De ahí que, en sentido estricto, el *Geist*

538 *Vid*. AllÜb, p. 121; aquí se encuentran, entre otras consideraciones de interés, las siguiente afirmaciones: "Jene SelbstBestimmung der Geistes heißt *Wollen*. Der *Geist will*, und er ist *frei*. Daß er *will*, dafür lässt sich kein weiterer Grund angeben. Denn ebendesswegen, weil diese Handlung *schlechthin* geschieht, ist sie ein *Wollen*." (AllÜb, p. 121).

539 "Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das *Ziel* aller dieser Handlungen ist das *SelbstBewusstseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders als die *Geschichte* des *SelbstBewusstseyns*. [/] Jede *Handlung der Seele* ist auch ein bestimmter *Zustand der Seele*. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen *Zustände*, durch welche hindurch er allmählig zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen* SelbstBewusstseyn, gelangt." (AllÜb, p. 109).







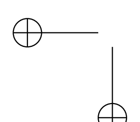
no sea autoconciencia sino que tiende a ella, dado que ésta constituye el fin que determina precisamente su actuar. Por consiguiente, Schelling reconoce en el "querer" la última y más elevada condición de posibilidad de la autoconciencia,[540] esto es, de la consumación de su representación. Dado que el *Geist* tiene su origen y su fin final en sí mismo, todo lo que construye en su tendencia a la autoconciencia está ordenado y estructurado con arreglo a fin —de acuerdo con el ideal de conformidad a fin—, siendo precisamente este camino o tendencia a la autoconciencia lo que abre aquello que denominamos experiencia.[541] La experiencia se debe a la necesidad —y no sólo a la posibilidad—, de que el principio genere su representación para reconocerse en ella; considerando, además, que el principio consiste en su propio fin y, por consiguiente, tiene carácter inmanente,[542] se comprende que no haya

540 "Also wird der Geist nur im *Wollen* seines Handelns unmittelbar bewusst, und der Act des *Wollens* überhaupt ist die *höchste Bedingung des SelbstBewusstseyns.*" (AllÜb, p. 122). "Die Quelle des SelbstBewusstseyns ist das *Wollen*. Im *absoluten Wollen* aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder, er hat eine *intellectuale Anschauung seiner selbst*. *Anschauung* heißt diese Erkenntniß, weil sie *unvermittelt*, *intellectual*, weil sie eine *Thätigkeit* zum Object hat, die weit über alles Empirische hinausgeht, und durch *Begriffe* niemals erreicht wird." (AllÜb, p. 128).

541 *Cf.* AllÜb, p. 113.

542 En la AllÜb hay numerosas referencias a tal principio en tanto fuerza, tendencia, impulso, etc.; así Schelling se refiere, p. ej., a un "allgemeine BildungsTrieb der Natur" (AllÜb, p. 114); afirma además, en esta misma página que: "Es ist der allgemeine *Geist* der Natur, der allmälig die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom MoosGeflechte an, [...] bis zur veredelten *Gestalt,* [...] herrscht Ein und derselbe Trieb, der nach Einem und demselben Ideal vom Zweckmäßigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und dasselbe UrBild, *die reine Form unsers Geistes*, auszudrücken bestrebt ist." (*vid.* el fragmento completo *infra*, p. 216 n. 582). Otras referencias al principio interno con relación a la construcción de un "UrBild" se encuentran en AllÜb, p. 185 y ss. Sobre el principio en tanto que conforma orgánicamente, *vid.* AllÜb, p. 99; en tanto fuerza productiva ("productive Kraft"), *vid.* AllÜb, p. 113 y ss.; con relación a una fuerza que habitaría la materia ("innwohnende *Kraft*"), y sobre una tal, que volviendo sobre sí ("*in sich selbst zurückgehende* Kraft") crearía un ámbito interior ("ein *Innres*"), propia del ser que representa, *vid.* AllÜb. p. 106; no podemos dejar de mencionar además que en AllÜb, p. 119, cuando Schelling procede a ocuparse del "pensamiento", se refiere a una "energía" originaria del *Geist* ("eine *usprüngliche Energie* des Geistes").





nada ajeno al proceso —un “tercero”, o causa trascendente alguna— que lo determine desde fuera.

El principio interno de todo construir (representar) o producir es la acción originaria del *Geist* sobre sí mismo, basada en su autonomía y libertad originarias. El principio no genera cadenas o series lineales que respondan a un proceder mecánico de acuerdo con la ley de causalidad, sino que todo en él se articula según la acción recíproca, de modo que los miembros que la conforman son, simultáneamente, causa y efecto, o fundamento y consecuencia. Dicho de otro modo, el principio genera —o se genera— como organismo, se construye libremente siendo origen y fin final de sí mismo, y su construcción se organiza a sí misma en función del fin.[543] Lo que él genera para intuirse se articula como un todo que se desarrolla por sí mismo y para sí mismo: se autoorganiza;[544] de ahí que “todo” aspire a construirse como sistema, como absoluta conformidad al fin que le da unidad, y que no es sino él mismo.[545] El principio se erige en el fin de la construcción, o, dicho de otro modo, la construcción tiende al fin que no consiste sino en el principio. Por tanto, y a la luz de todo lo anteriormente expuesto, puede afirmarse que la experiencia está siendo pensada por Schelling como organismo.

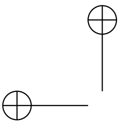
El principio ha de ser interpretado como un principio interno que define posiciones: consiste en un poner (*setzen*) que se fija como aquello que pone y lo puesto (*das Gesetzte*), ya que es activo y pasivo al mismo tiempo. El poner acontece según leyes que se generan en el propio proceso, de modo que lo puesto no se revela como algo distinto de las leyes (*die Gesetze*) por las cuales se pone; el poner es la acción progresiva del *Geist* en su camino al fin final, a la autoconciencia,[546] de modo que tanto el poner como lo puesto acontecen con-

543 *Vid*. AllÜb, p. 113.

544 “Insofern sie *ihren eignen* Vorstellungen *producirt*, insofern ist sie von sich selbst *wechselseitig Ursache und Wirkung*. Sie wird sich also als ein Object anschauen, *das von sich selbst wechselseitig Ursache* und *Wirkung* ist, oder, was dasselbe ist, als *eine sich selbst organisirende Natur*.” (AllÜb, p. 113).

545 “Ist der menschliche Geist eine *sich selbst organisirende Natur*, so kommt nichts von *außen*, *mechanisch, in ihn hinein*; was ih ihm ist, das hat er von *innen heraus*, nach einem innern Princip, sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.” (AllÜb, p. 113).

546 AllÜb, p. 79.




forme a ley (*Gesetztmäßigkeit*) conforme al fin (*Zweckmäßigkeit*). El proceso de autoposición o autofijación del *Geist* conforme a fin conlleva inevitablemente la interdependencia del sujeto que pone y del objeto puesto, o, dicho de otro modo, el progresivo acercamiento a la autoconciencia genera necesariamente un sistema.[547] Así pues, la experiencia no sólo ha de ser pensada como unidad —tal y como se hacía de la mano del Juicio reflexionante—, sino que ha de ser investigada como unidad —de manera que el Juicio reflexionante se habría convertido en determinante—, pues la finalidad no tiene un carácter regulativo, sino necesariamente constitutivo.[548] Por consiguiente, la experiencia se construye como unidad, no sólo según su forma, sino también según su contenido; ciertamente, al erigir el *Geist* en principio parece inevitable que la experiencia devenga sistema, pues todo en ella se desarrolla de acuerdo con un principio interno inmanente que genera un conjunto de partes interdependientes, que se sostiene y fundamenta a sí mismo.[549] La experiencia no es sólo el producto o síntesis de actividades, sino que se debe o surge de un "acto", a saber, del acto del querer,[550] de suerte que, al final, la experiencia se revela como fruto del querer en virtud del cual el *Geist* se determina a construir su propio reflejo, articulado como yo y naturaleza. Así pues, la experiencia queda configurada como un sistema determinado por un principio–fin final que llamamos *Geist*, que aspira a saber de sí: es el todo como *Geist* quien determina las partes, y en consecuencia, tanto "lo empírico" como "lo trascendental" quedan articulados conformando el sistema de la experiencia, lo cual explica que el conocimiento haya de presentarse ne-

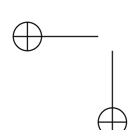
547 AllÜb, p. 113.

548 El juicio teleológico se presenta así como la posibilidad de la unidad de lo teórico y lo práctico, a la que ya se había referido en el VIch. Sin embargo, desde el punto de vista de Schelling, la posición de la unidad le corresponderá a la filosofía del arte, tal y como afirma en AllÜb, p. 183.

549 *Vid. supra*, p. 203 n. 542.

550 Sobre la experiencia en cuanto producto y en tanto acto, Schelling afirma lo siguiente: "Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die *Erfahrung* überall nur als *Product*, von der Erfahrung als *Actus* dürfen wir gar nicht reden, kurz die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewusstseyn nichts voraus." (AllÜb, p. 155, nota Z).





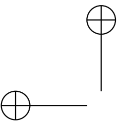
cesariamente como sistema o ciencia, pues lo real tiende, definitivamente, al sistema[551].

El *Geist* deviene experiencia por reflexión. La experiencia tiene su origen en un acto libre y voluntario que se convierte en producto:[552] se debe al acto en tanto querer y se evidencia como producto porque el acto exige la construcción de sí mismo como tal, ya que se presenta a la finitud en el tiempo y, por consiguiente, ha de objetivarse de algún modo. Así, dado que el *Geist* consiste, *grosso modo*, en la identidad que ha de construirse como unidad en el tiempo y en el espacio —dado que donde hay identidad, no existe tiempo ni espacio—, ha de ser comprendido como la unidad que genera o se genera al escindirse. El *Geist* ha de construir su propia representación,[553] y necesariamente habrá de presentarse en cuanto sujeto que representa y como aquello representado. De este modo, resulta ser activo y pasivo al mismo tiempo, dado que no puede actuar sin constituir al mismo tiempo el sujeto y

551 Kant había definido el sistema como la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea (*cf.* KrV, A 832/B 860). Schelling entenderá por "sistema" lo siguiente: "*System* heißt nur ein solches Ganzes, das *sich selbst trägt*, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das WeltGebäude ein *WeltSystem*, als man das allgemeine Gleichgewicht der WeltKräfte endeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden" (AllÜb, p. 127). Sobre el sistema universal y su relación con los sistemas particulares, *vid.* AllÜb, pp. 98–99. En AllÜb, p. 113, se refiere al sistema como sinónimo de "conformidad a fin" (*Zweckmäßigkeit*). Sobre el sistema universal y su relación con los sistemas particulares, *vid.* AllÜb, pp. 98–99.

552 Según Schelling, a quien parafraseamos aquí, todo el sistema de nuestras representaciones se sostendría sobre la libertad del querer, de manera que el mundo no consistiría en otra cosa que en una constante expansión y contracción del *Geist*. En la acción más originaria del *Geist* estaría contenida la idea de un Universo, que se desarrollaría (*entwickelt*) y se presentaría en una serie de acciones (*Handlungen)*. Así las cosas, sólo una acción sería según su naturaleza sintética, el resto tendría carácter analítico. (*Cf.* AllÜb, pp. 122–123).

553 No se trata de un Yo que sostiene toda la serie de las representaciones, y por consiguiente, que se constituye en fundamento, base o enlace, sino de un Yo que vuelve a aparecer siempre como el primer miembro de la serie. Lo primero es la representación de mí como un ser absolutamente libre, no como un "yo pienso" o un "yo soy", sino como libertad.





el objeto de la acción, y ha de saber de sí como tal. El proceso que lo lleva a saber de sí pasa por la génesis del espacio y del tiempo,[554] y de la conciencia; ciertamente, no podía ser de otro modo si se tiene presente que, tal y como ya ha sido señalado anteriormente, una de las claves de comprensión del *Geist* reside en la paradoja del sentido interno de Kant, según la cual el sujeto no podía conocerse como lo que era en sí. La supresión de tal paradoja desvelará que las facultades del psiquismo (*Gemüt*) kantiano configuran en verdad una unidad, y no sólo eso, sino que se constituyen como continuidad, pues, en última instancia, no consisten sino en distintas gradaciones o potenciaciones del sentido interno.

Anteriormente se ha señalado que el *Geist* consiste en la reunificación de dos actividades contrapuestas; pues bien, la síntesis de esas dos actividades, una de las cuales se dirige hacia fuera —es ilimitada y tiene carácter positivo—, y la otra hacia dentro —por tanto, limita y tiene carácter negativo— dan lugar al espacio y al tiempo, esto es, a las formas de la intuición kantiana —sentido externo e interno, surgiendo el sentido externo de la limitación del sentido interno—,[555] definidas como modos de proceder del *Geist* en la intuición.[556] Así pues, espacio y tiempo, de cuyas dimensiones también dará cuenta Schelling, surgen, al final, como fruto de la síntesis de las actividades contrapuestas que constituyen al *Geist*, síntesis que realiza la imaginación —facultad dual, por cuanto es activa y pasiva simultáneamente—,[557] en la

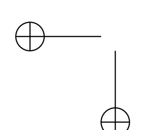
554 Si no deviniese o no generase el tiempo, o si queremos, si de algún modo no permaneciese en el tiempo, hablaríamos de sujeto pero no de sustancia: el *Geist*, en cierto modo, no es sólo sujeto, sino también sustancia.

555 *Vid.* AllÜb, pp. 107–108; en la p. 108 se dice concretamente lo siguiente: "Hier also, wo zuerst *Raum* und *Zeit*, als verschiedne Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äußrer und innrer Sinn, und der *äußre* Sinn ist soweit nichts anders, als der *begränzte innere*."

556 "Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine *Handlung* des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, *HandlungsWeisen des Gemüths*. Aus Zeit und Raum entsteht freilich kein Object. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch *im Allgemeinen* die HandlungsWeise des Gemüths im Zustand der Anschauung." (AllÜb, pp. 73–74).

557 Sobre la imaginación, *vid. supra*, p. 190 n. 506. *Vid.* tb. AllÜb, p. 75 y ss., en donde Schelling la presenta como una facultad dual, además de explicar por medio de ella la





intuición, lugar en el que Schelling ubica lo real.[558] En la intuición, las actividades contrapuestas se fijan como un producto que todavía no puede ser concebido como objeto, pues sólo con la salida de la intuición el producto de la intuición se convierte en objeto, presentándose éste como independiente.[559] Así, frente a un objeto que parece tener existencia y consistencia por sí mismo, surgirá la conciencia,[560] de suerte que, con la repetición de la acción (según la forma) de la intuición, es decir, con la liberación del producto, surgirían los conceptos del entendimiento.[561] A consecuencia de la "salida" de la intuición —concebida como "originaria", frente al pensamiento— se adquiere conciencia de ella, al tiempo que se le concede existencia al objeto en virtud del juicio.[562] Una vez que Schelling ha alcanzado a explicar la génesis de la conciencia y del objeto, dará cuenta así mismo de la sucesión de las representaciones en la conciencia, en virtud de la cual surge el tiempo para el

génesis del esquema (AllÜb, p. 77, y *vid.* tb. pp. 120–121); contrástese además con la caracterización que Schelling realiza del entendimiento, definido como: "dienstbares Vermögen, das nur auffaßt, *begreift*, festhält, was ein anderes *hervorgebracht* hat" (AllÜb, p. 77).

558 Sobre la intuición, *vid.* AllÜb,p. 73 y ss.

559 Sobre el surgimiento del objeto, y su existencia, *vid.* p. ej. AllÜb, p. 77 y p. 106. El objeto en tanto producto de las actividades del *Geist*, ya no es el objeto con el que nos encontramos, sino, de algún modo, aquéllo que se interpone entre nosotros y lo infinito.

560 Sobre el surgimiento de la conciencia en virtud de mi libre producir, en la medida en que a éste se le opone un objeto, *vid.* AllÜb, p. 89 y ss.

561 Con relación a la intuición —nuestra actividad originaria—, y al pensamiento, *vid.* AllÜb, p. 119.

562 En la intuición, objeto y representación serían lo mismo, separarándose en el pensamiento. Así, la acción del *Geist* en la intuición se repetiría libremente por medio de la facultad de los conceptos *a priori*; de manera que los conceptos equivaldrían, a la postre, a modos de intuición del espíritu —el concepto es una intuición imitada—. Esto explicaría, a su vez, el hecho de que desde concepto no se alcance a dar cuenta de la autoconciencia pura. Con relación a este punto, hemos de señalar además que, a pesar de que el fondo de este texto siga siendo la filosofía de Kant, ciertamente Schelling se sirve de motivos de la filosofía de Fichte para explicar el origen de la representación, en particular los desarrollos aquél realiza en el capítulo de la "Deducción de la representación" de la GWL (*vid.* GWL, p. 369 y ss.).

sujeto, sucesión que, externamente, se corresponde con el movimiento como relación de espacio y tiempo.

La conciencia guarda solidaridad con la contraposición, pues, en tanto "conciencia de" se debe a la distancia y, por consiguiente, remite siempre a algo que no es ella y que, por tanto, se contrapone a ella.[563] Schelling identifica el juicio como la conciencia que une y separa, presentándolo como el punto central de todas las acciones teóricas del *Geist*, dado que en virtud del juicio el producto de la intuición se convierte en objeto.[564] Así, cuando juzgamos, la representación se desprende del alma y entra como objeto en una esfera distinta de ella —la de la "existencia"—,[565] hecho que legitima la afirmación de que en el juicio tiene lugar la escisión y la unidad, pero no lo originario que, tal y como se ha señalado, ha de ser concebido como "querer"[566], en el cual reside precisamente la posibilidad de todo juicio —de toda diferencia y de toda reunión—. El querer o *Geist* se encuentra detrás de la realidad y del juicio, garantizando por un lado, la coincidencia del sujeto real, trascendental y lógico de los juicios, y por otro lado, la identidad con el objeto real o el predicado de los juicios.

El *Geist* constituye tanto la condición de posibilidad de lo real y del juicio en cuanto expresión de lo real, como la posibilidad de la experiencia y de la filosofía, garantizando el hecho de que ser y saber son uno y lo mismo. El sujeto de lo real, o, con las debidas cautelas, la sustancia, y el sujeto de su expresión coinciden, siendo necesario matizar aquí que por sustancia no entendemos ni permanencia ni subsistencia, sino únicamente cierta consistencia, ya que no remitiría a algo estático, sino dinámico. Schelling da el

563 Para Kant la conciencia era el sostén (*Haltung*) que sustentaba lo trascendental; con Fichte tal sostén se convierte en *Tathandlung*, pues el principio "expresa" una acción de hecho. Para Schelling el principio no "expresaría" una *Tathandlung,* sino que "es" o consiste en una *Tathandlung*.

564 *Vid.* AllÜb, p. 120.

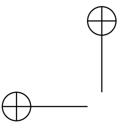
565 *Ibídem.*

566 El juicio es el centro (*Mittelpunkt*) de todas las acciones teóricas del *Geist*: El *Geist* no puede ser consciente de su proceder (*Handeln*) sino en la medida en que va más allá de lo objetivo, y más allá de lo objetivo se encuentra precisamente a sí mismo, siendo la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) la acción por la cual el *Geist* se desprende de sus producciones.

nombre de autoconciencia pura a aquello que se sostiene a sí mismo y para sí mismo, y por tanto cabe decir que en el referido sentido la autoconciencia es sujeto y sustancia, así como predicado y objeto. Frente al interés de Kant por determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia, interés que ciertamente había dado lugar a "lo trascendental", Schelling se centra en la determinación del principio de lo real; su objetivo es aclarar por qué lo real ha de ser necesariamente representado, y por qué ha de realizarse de un modo y no de otro. Lo trascendental en Kant garantizaba la validez del enlace matemático y dinámico, pero no del enlace final, puesto que, en efecto, la conformidad a fin no era una categoría —ni podría serlo—, sino la máxima del Juicio reflexionante. Ahora bien, el interés de Schelling se centra en determinar el enlace que pueda dar cuenta de la existencia de las cosas y de la diversidad de las relaciones que se entablan entre ellas y las que se establecen con el sujeto que las conoce. Pues bien, será precisamente la figura del *Geist* la que permita a Schelling la legitimación objetiva del enlace final en tanto constitutivo, puesto que con tal principio queda garantizado el enlace de lo empírico que Kant no podía haber pensado porque, tal y como planteó el problema, todo aquello que se constituía como lo empírico escapaba a la potencialidad de un enlace *a priori*. Así las cosas, lo que aparecía como contingente resulta ser, en verdad, necesario, porque todo surge como sistema, dado que el fin opera como la unidad que determina cada una de las partes. Todo ello, sin embargo, no impide que desde el punto de vista de la finitud se sigan considerando ciertos fenómenos como contingentes, habida cuenta de que desde esta posición no se disfruta de una perspectiva de la totalidad, y de ahí que Schelling exija un punto de vista o una filosofía más elevada, único modo posible de entender los desarrollos que presenta en la AllÜb.

En suma, con el *Geist* parece haberse resuelto la cuestión teórica de la verdad,[567] dado que en él son idénticos la representación y el objeto representado; y como allí donde hay identidad no existe causalidad alguna, puede decirse entonces que ni la representación es causa del objeto, ni el objeto es causa de la representación: en la intuición son uno y lo mismo. Dado que para

567 El punto de partida de Schelling es la constatación de que la forma y existencia de cosas finitas y sus representaciones, no se deja explicar desde un planteamiento causal.





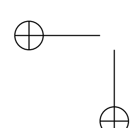
la conciencia natural esto sucede así, Schelling pretende anular la diferencia entre conciencia natural y trascendental, esto es, aspira a restituir la unidad de ambas que habría sido en cierto modo rota por Kant para analizarla, ruptura que, ciertamente, Fichte habría perpetuado de algún modo al mantener la diferencia entre la serie de la conciencia natural y la serie de la conciencia filosófica. Dado que en la filosofía habría llegado el momento de recomponer la unidad, Schelling se pregunta por el único caso en el que puede afirmarse que se da una coincidencia entre intuición e intuido, representación y representado; pues bien, este único caso es lo que Schelling denomina "el yo en nosotros"[568]: "yo" no soy originariamente algo para un sujeto que está fuera de mí, sino para mí mismo; ahí, en mí, se da la identidad de sujeto y objeto, del conocer y del ser. Schelling demuestra así la absoluta concordancia de objeto y representación, logrando de este modo dar razón no sólo de la posibilidad del conocimiento y de su ampliación, sino también de la necesidad de ambos, sucediendo que, a la postre, la ampliación de conocimiento no parece consistir en otra cosa que en el ensanchamiento del sentido interno, o dicho con más precisión, en la actualización del potencial de la intuición.

La experiencia es sistema, y la tendencia a la unidad tendría su origen en el hecho de que ella habita en el hombre. La diferencia entre intuición y concepto, entre lo real y lo ideal, se debe única y exclusivamente a la conciencia,[569] o, si queremos, al punto de vista de lo trascendental, a la finitud: a la reflexión. La experiencia no consiste sino en esta constante acción volcada en acto por la cual el *Geist* se abre camino con el fin de hacerse consciente de sí mismo, y de ahí que la experiencia haya de ser comprendida como historia de la autoconciencia. Se concibe como historia porque ella se constituye como el proceso por el cual el *Geist* deviene progresivamente, en el tiempo, todo

568 "...das *Ich* in uns." (AllÜb, p. 84).

569 Según Schelling, no existe representación sin actividad ni pasividad, estando ambos unidos en nosotros: es esencial a nuestro ser y a nuestra esencia el representar, así como representar un determinado sistema de cosas. Y dado que todo lo finito surge por actividades contrapuestas y dado que éstas sólo se conforman como unidad en el *Geist*, parece evidente que toda existencia externa se origina y produce en una naturaleza espiritual. El objeto de la intuición no es sino el *Geist* mismo en su actividad y su pasividad; en la intuición precisamente registra Schelling lo real, surgiendo la diferencia entre lo real y lo ideal con la conciencia.





aquello que "es" —sea "yo" o "naturaleza",[570] sea "alma" o "mundo"— dado que no puede devenir objeto para sí "de súbito". Así pues, "yo" da nombre a la subjetivación del *Geist*, y la naturaleza, a su objetivación, pero ambos son originariamente uno y lo mismo, *Geist* o Naturaleza, y por consiguiente, principio vivo o vida.[571]

La experiencia nos ofrece dos vías para reencontrarnos con el *Geist*: por medio del yo, es decir, filosofando, o por medio de la naturaleza, es decir, investigando;[572] podemos recuperarlo reflexionando sobre el que representa o sobre lo representado, si bien en ambos casos volvemos sobre lo mismo. Por medio de tal reflexión, yo y naturaleza han de reencontrarse de nuevo como lo que originariamente son: unidad,[573] y de ahí que la experiencia no sea sino unidad, cuyo fundamento, principio y fin final, es el *Geist*. En suma, puede decirse que con la instauración de tal principio Schelling ha logrado, por un lado, fundamentar y explicar la génesis de la experiencia y de la conciencia, desvelando la unidad que fundamenta todo el entramado de dualidades desplegado por Kant, y por otro lado, ha conseguido garantizar ya no sólo la posibilidad de la ampliación del conocimiento, sino su necesidad.[574]

### 2.6.3. Una filosofía de la experiencia

La figura del *Geist* permite a Schelling realizar una primera presentación de la filosofía de Kant como sistema, que ofrecerá posteriormente a la imprenta de forma acabada bajo el título de *Sistema del idealismo trascendental*

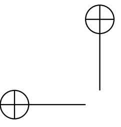
570 Salvando las distancias, podría decirse que la Naturaleza en Schelling nombra aquello que en Fichte es Yo y No–Yo. Fichte no dio cuenta de la contraposición, pero lo hará Schelling; la contraposición está ya en el origen: se debe a la libertad y a la necesidad simultáneamente.

571 *Cf.* AllÜb, p. 113 y ss.

572 *Vid.* AllÜb, p. 78.

573 "Die äußre Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden." (AllÜb, p. 110).

574 Lo que en definitiva Schelling realizará es la transformación de la máxima del juicio reflexionante en principio y fin constitutivo, tanto de la investigación sobre la experiencia, como de la experiencia misma.

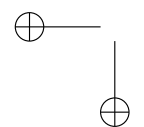



en el año 1800.[575] Así, en la AllÜb, tomando como referente las categorías de la relación, a las cuales había concedido especial importancia ya desde el ÜdMö, y anclando todo su pensamiento en la tercera de ellas —la comunidad o, *grosso modo*, la acción recíproca—, Schelling presenta el tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica desde el horizonte de la KU —previa transformación de la máxima del Juicio reflexionante en el principio que se postula—, siguiendo los desarrollos de Kant, pero también, en momentos puntuales, ciertas elaboraciones de Fichte. Schelling logra así dar cuenta del contenido de la "Estética" y de la "Lógica" trascendentales de la KrV, teniendo como horizonte último una interpretación del *Geist*, que, *grosso modo*, y salvando las distancias, se correspondería con el Dios de la "Dialéctica trascendental", que se abriría o se desplegaría en el tiempo como "alma" y "mundo", o mejor dicho, como "yo" y "naturaleza".

Tomando como punto de partida un principio constituido por una duplicidad de tendencias que se unifican en la intuición, en la cual tiene lugar precisamente la identidad de la representación y del objeto, Schelling explica genéticamente el proceso por el cual se separa por un lado "lo trascendental" de Kant, y por otro lado, el objeto, o de modo general, "lo empírico". Así, Schelling aclara, por una parte, tanto la génesis de las formas de la intuición y del entendimiento, como su articulación por medio del esquematismo de la imaginación, y la expresión de su relación en tanto conocimiento en virtud del juicio; y, por otra parte, paralelamente, explica el origen del objeto y, por tanto, de "lo empírico" en general, pues no sólo da cuenta de la génesis del espacio y del tiempo que permiten construir el objeto en la intuición, sino que también da razón del movimiento en tanto síntesis de ambos y, por consiguiente, de las relaciones que se establecen entre los objetos en la medida en que existen fuera de la intuición, explicando todo ello como resultado de una serie de abstracciones que se realizan en virtud de la libertad. Y, a su vez, potenciando una vuelta del juicio sobre sí mismo en tanto voluntad de autodeterminación del *Geist*, Schelling presenta el tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica.

575 La necesidad de filosofar se debe a la salida de la intuición o de la unidad. En la intuición intelectual no hay esquema ni categorías, ni concepto, porque no acontece escisión o dualidad alguna, porque, en definitiva, no hay tiempo.

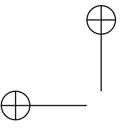




En resumidas cuentas, partiendo de la identidad originaria de representación y objeto sobre la cual gira la filosofía teórica, Schelling logra en la AllÜb explicar la limitación —lo teórico—, o mejor dicho, el sentimiento de limitación por parte del sujeto (finitud), así como la supresión de la limitación —lo práctico—, o mejor dicho, la verdad del sentimiento de limitación como autolimitación (infinitud), desde la tendencia del *Geist* a intuirse a sí mismo (libertad), convirtiendo la libertad trascendental en el gozne en el que se articulan, y se entrecruzan, finitud e infinitud. De este modo, partiendo de un principio constituido por una duplicidad de actividades, Schelling consigue, al final, dar razón de la dualidad en tanto instancia constitutiva de la realidad en la filosofía de Kant, de suerte que, aquella síntesis por medio de la cual era posible presentar la dualidad como unidad tendría su origen en la unidad sintética —la única que en verdad hay— que resulta de la unión de aquellas dos actividades contrapuestas que constituyen el *Geist*. En suma, Schelling ha presentado, por un lado, la filosofía kantiana como consecuencia de la salida de la intuición intelectual, esto es, ha expuesto la génesis de la realidad y su constitución para la filosofía trascendental como "salida" progresiva de la intuición por medio de la reflexión; y, por otro lado, ha alcanzado a pensar la vía que, a su vez, permite de algún modo la recuperación de la intuición —si bien "pasada" por el concepto—, por mor de una reflexión sobre la reflexión en tanto autodeterminación, y por consiguiente, en cierto modo, por medio de una potenciación de la reflexión que, de alguna manera, la suprime.

Schelling ha mostrado, pues, tanto la génesis de la experiencia —yo y naturaleza— como la génesis de la filosofía en tanto resultado de la "salida" de la intuición, y por consiguiente, en cuanto proceso que se genera en la medida en que la identidad se despliega como diferencia, proceso al cual se le da el nombre de experiencia. La experiencia se concibe en tanto unidad, dado que se constituye como el ámbito en el que el principio en verdad se realiza en cuanto tal, ya que el principio sólo "es" en la medida en que "deviene", y sólo "deviene" en la medida en que "es". Así pues, a la luz de todo ello, cabe afirmar que, finalmente, Schelling ha logrado responder a la pregunta que interrogaba por la razón de la experiencia:[576] existe un ámbito de la ex-

576 *Vid. supra*, pp. 190 y ss. y p. 190 n. 504.





periencia porque hay principio, y viceversa: la experiencia resulta necesaria, o dicho con mayor radicalidad, no sólo es necesaria sino consubstancial a lo Absoluto, porque el principio tiene que devenir. Por tanto, la relación "entre" el sujeto y el objeto, entre lo trascendental y lo empírico, o lo sensible y lo no–sensible, será interpretada en términos de unidad o continuidad: el "entre" desaparece. Ya no se puede hablar, por consiguiente, de dos mundos, uno verdadero que quedaría al margen del espacio y del tiempo, y otro menos verdadero, imagen de aquél auténtico mundo: sólo hay un mundo, o si queremos, una realidad, que se concibe como construcción y se llama experiencia, la cual, además, se genera progresivamente como sistema y, por tanto, en ella no se registrarán saltos ni huecos: la experiencia no es sino la construcción progresiva de aquello en lo que consiste el *Geist* —*grosso modo*, es la génesis y construcción de sí mismo (*Selbst*)—,[577] o si queremos, el despliegue de todo lo que está contenido en aquella primera intuición como autoconciencia. Así pues, dado que lo Absoluto no puede pensarse ahora como algo que está más allá de lo sensible, ya que entonces no sería absoluto, tampoco la filosofía podrá deberse a la escisión entre el ser y el pensar.

Si hay algo más allá del mundo, o de lo sensible, es la Idea, que ya no se constituye en objeto de especulación, sino de una experiencia futura.[578] No hay una escisión entre lo no–sensible y lo sensible, porque lo no–sensible habita en lo sensible mismo:[579] la libertad, que se erige en principio de la experiencia y la filosofía. Así, la libertad trascendental es la constatación de la realidad de lo Absoluto y el medio por el cual lo espiritual deviene sensible en nosotros.[580] De ahí que la conciencia no suponga la pérdida de lo Absoluto, tal y como se había sostenido en el VIch,[581] ni signifique la salida de aquél, como se afirmaba en las PhBr, dado que no hay lugar alguno adonde

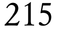
577 Paulatinamente significa que habría grados de realidad o intensidad que se acumularían de algún modo conformando etapas. Lo que en verdad se registraría es una continuidad de lo mismo (sentido interno) que se traduciría en distintos grados de inconsciencia y consciencia (*cf.* con lo afirmado en AllÜb, p. 172).

578 AllÜb, p. 182.

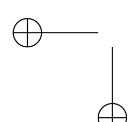
579 Sobre esta consideración parece que se asienta precisamente el ÄlySy.

580 *Cf.* AllÜb, pp. 168–169.

581 *Vid. supra*, p. 162 n. 405.





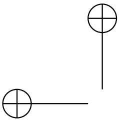


salir; por el contrario, ella es precisamente la constatación de lo Absoluto, pues lo Absoluto exige la conciencia de lo Absoluto, la conciencia de una construcción que se realiza desde la libertad. A la postre, lo que Schelling realiza en la AllÜb no parece ser otra cosa que un gran esquematismo de "la idea" (la libertad), cuyo fin consiste en que la intuición intelectual se vierta como juicio —o se vuelque como autoconciencia—, esto es, que se presente como relación entre intuición y concepto, o si queremos, como reflexión; la intuición intelectual, en la que precisamente no hay tiempo alguno, ha de ser construida como tal, en tanto tiempo.[582]

La metafísica tradicional se había edificado sobre la escisión entre fundamento y fundamentado, hallándose el fundamento en un supuesto plano ontológico al que sólo se podía acceder como saber, mientras que lo fundamentado se asociaba al plano óntico.[583] Pues bien, ahora esta distinción ya no tiene sentido, pues, entre otras cosas —y básicamente en virtud de un planteamiento de tipo teleológico—, filosofía y experiencia han dejado de ser contrapuestas en consideración a su objeto en favor de la continuidad, sea entre ser y saber, sea en el marco de cada unos de esos ámbitos. Con la desaparición de la escisión entre lo sensible y lo no–sensible, la filosofía deviene experiencia y la experiencia deviene filosofía. Tal escisión, que habría sido justamente localizada por Kant no en lo real, sino en lo ideal (en el saber), desaparecerá ahora, porque lo no–sensible está presente en la conciencia, pero también en la realidad, pues es un hecho y a la vez una exigencia: la libertad.

582 Recordemos algunos pasajes de la AllÜb: "denn das *moralische Gesetz* fodert von ihm [el hombre, N. de la A.] eine HandlungsWeise, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist,) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner *ursprünglichen Geistigkeit* bewusst zu werden; es hält ihm einen *absoluten Zustand*, zu der er gelangen soll, als eine *Idee* vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellectualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr UrBild angeschaut." (AllÜb, pp. 141–142); "Vom MoosGeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten *Gestalt,* die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht Ein und derselbe Trieb, der nach Einem und demselben Ideal vom Zweckmäßigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und dasselbe UrBild, *die reine Form unsers Geistes*, auszudrücken bestrebt ist." (AllÜb, p. 114).

583 *Cf.* AllÜb, p. 60.





La experiencia consiste en reflexión del *Geist*, y la filosofía es reflexión sobre la reflexión del *Geist*, de ahí que, según Schelling, ya no pueda seguir interpretándose la relación entre filosofía y experiencia en términos de discordancia: la experiencia remite al objeto en su ser —a lo estático— y la filosofía al objeto en su devenir —se centra en el carácter dinámico—;[584] ambas tratan del mismo objeto, porque únicamente hay uno, que no es sino el sujeto absoluto o *Geist*. La experiencia se revela como la posición (estado o acción) del *Geist* en tanto objeto en un determinado tiempo, y la filosofía consiste en el seguimiento de las distintas posiciones (estadios) del *Geist* en su devenir en el tiempo,[585] devenir que va conformándose como una "historia de la autoconciencia"; ésta guarda cierto parentesco con aquélla historia pragmática del espíritu humano de Fichte, a la que habría dado entrada la "Doctrina de la ciencia".[586] Ahora bien, Fichte se refiere con esta expresión a la historia de los estados subjetivos del espíritu humano, mientras que Schelling piensa en una "historia del *Geist*", a saber, en una historia que puede ser reconstruida como la subjetivación y objetivación del *Geist* en tanto espíritu humano (yo) o en cuanto mundo exterior (naturaleza), respectivamente. En todo caso, hablar de historia supone hablar de un proceso, y de ahí que Schelling afirme que la filosofía no es sólo un método o un instrumento, sino una obra o resultado de la cultura, e incluso afirme que no ha de ser concebida como ciencia, sino que, más acertadamente, se corresponde con una actitud: con el "espíritu científico". En suma, la filosofía tiene que dar cuenta de los estadios que atraviesa el *Geist* desde el supuesto estado absoluto de indeterminación hasta la conciencia de la plena autodeterminación,[587] y de ahí que pueda decirse que la historia consiste en la reflexión del ser que

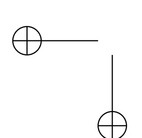
584 Contrastar con AllÜb, p. 182.

585 Y de ahí que Schelling afirme que no habrá descanso alguno en el ámbito de la filosofía hasta que se lleve el *Geist* a su meta (*Ziel*), *vid.* AllÜb, p. 110.

586 *Vid.* GWL, p. 365. *Vid. supra*, notas 280 y 281. No debemos olvidar además que, posteriormente, en el año 1809, este texto se publicó bajo el título: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenchaftslehre*.

587 AllÜb, p. 144. Con relación a este punto, ha de señalarse que la filosofía no sólo daría la medida al progreso en general, sino al desarrollo del hombre en particular, y lo que se pretente con respecto a ella, es que se llene de vida, a saber, que se actualice en los actos del hombre. Más adelante, Schelling hace partícipe al lector de la inevitable extrañeza





deviene saber: el ser, en sentido estricto, no es, sino que deviene, y deviene porque "quiere" saber de sí, porque "se quiere".

Schelling comprende la filosofía como escisión y como reunión.[588] En su opinión, los desarrollos de Kant han de ser considerados desde dos puntos de vista: desde el punto de vista externo, la filosofía de Kant reflejaría un estadio del *Geist* en su devenir, mientras que desde el punto de vista interno, Kant habría dejado su tarea sin terminar, pues habría realizado tan sólo la parte analítica, legando a sus seguidores la labor de la síntesis, es decir, la responsabilidad de recomponer el todo descompuesto por el análisis.[589] Restaurar la unidad rota exigía dar con el principio que fundamentaba y garantizaba la verdad de todo enlace. Pues bien, según Schelling, Fichte habría sido sucesor y continuador del proyecto kantiano, dando un paso más al presentar como principio de la filosofía en general, el principio de la filosofía práctica —la autonomía de la voluntad—, que Kant habría presupuesto en la filosofía teórica.[590] Schelling no se compromete en sus consideraciones acerca de Fichte, pero cabe suponer que la tarea que dejó pendiente Kant no habría culminado con él, pues Fichte se habría mantenido dentro del ámbito de lo trascendental, o si queremos, dentro del plano de la conciencia y, por consiguiente, dentro del círculo de la reflexión.[591] Pero para Schelling el principio está to-

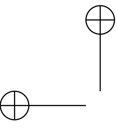
e incomprensión que despertará su filosofía en aquéllos que no hayan reconocido lo suprasensible (no–sensible) en sí mismos.

588 La filosofía ya no se concibe ahora como perteneciente a la escisión, sino a la unidad: separa hipotéticamente para luego unir. De ahí que pueda decirse que la especulación (*Spekulation*) es separación (*Trennung*) de lo que en la realidad efectiva (*Wircklichkeit*) está unido —dando nombre, además, a la separación (*Trennung*) de esquema (*Schema*) y concepto (*Begriff*)—, y el saber (*Wissen*) consiste en el enlace (*Verbindung*) o reunión de aquello que se ha dividido (AllÜb, p. 78). De manera que, a la postre, la filosofía consistiría en especulación y en saber. Sobre la especulación en sentido negativo, *vid.* AllÜb, p. 72.

589 AllÜb, p. 78.

590 *Vid.* AllUb, p. 136.

591 A pesar de que el título con el que se publicó el presente texto en el año 1809 podría inducir a pensar que Schelling trata de "completar" o presentar la filosofía de Fichte, lo que en verdad realiza es ajustar el principio a la filosofía de Kant, no a la de Fichte. La distancia que separa a Fichte de Schelling se cifra, *grosso modo*, en que Fichte no logra dar cuenta de la limitación o del sentimiento de la limitación, dado que el segundo






davía "más arriba", dado que no se trata ya sólo del principio de la filosofía, sino también del principio de la experiencia. El principio no "expresa" una "acción de hecho" (*Tathandlung*), sino que "es" una acción de hecho, o mejor dicho, la identidad y diferencia de la acción y del acto, de la infinitud y la finitud, cuyo nombre es *Geist*.

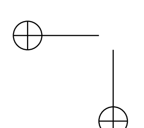
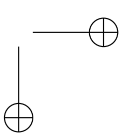
Así pues, será Schelling quien lleve a término la tarea pendiente, ajustando el principio a los resultados de la filosofía de Kant, y recomponiendo, por tanto, la unidad. Ello supone, paradójicamente, traicionar el planteamiento de Kant, pues la "restitución de la unidad" conlleva destitución de la dualidad —aquélla que tenía lugar, por ejemplo, entre lo trascendental y lo empírico, o, *grosso modo*, entre filosofía teórica y filosofía práctica,[592] y entre filosofía y experiencia— en tanto instancia constitutiva. Esto explica el hecho de que en la AllÜb Schelling ponga todo su empeño en realizar lo que Kant debería haber hecho para que su filosofía fuese coherente,[593] presentando la génesis de lo real, y por ello, la unidad de filosofía y de experiencia. Así, el *Geist* en tanto principio de la experiencia, no se encuentra al margen de ella, sino que

principio no se deduce el primero, mientras que Schelling convierte la limitación en un momento consubstancial a lo Absoluto, y a consecuencia de ello, la descubre como autolimitación —y por tanto, no necesita recurrir al "choque" (*Anstoß*) como Fichte para explicar la limitación—. O, en otras palabras: la reflexión, a diferencia de lo que sucede en Fichte, no supone dejar atrás el principio, porque le es consubstancial. Además de todo ello, siguiendo con lo que separa a Fichte y Schelling, no podemos dejar de recordar que la pretensión de aquél consistiría en demostrar, primeramente, la idealidad del objeto, y a partir de ella, la idealidad del espacio y tiempo (*cf.* GWL, p. 335, nota), mientras que Schelling presenta, en primer lugar la génesis del tiempo y del espacio, y luego la génesis del objeto, esto es, no sólo se ocupa del espacio y del tiempo como formas pertenecientes a la subjetividad, sino como instancias ontológicamente constitutivas de lo real.

592 Schelling considera que la filosofía teórica y la filosofía práctica no estarían originariamente separadas, dado que no podemos ser libres sin abstraer, ni abstraer sin ser libres (*vid.* AllÜb, p. 89); lo cual justificaría, además, la afirmación de Schelling según la cual filosofía teórica y práctica se presuponen recíprocamente (*vid.* AllÜb, p. 126).

593 "Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, [...] für nöthig, zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, [...] noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt *habe*, sondern nur, was er *meiner Einsicht nach* wollen *musste*, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhangen sollte." (AllÜb, p. 102).



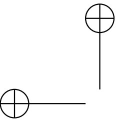
se construye como principio postulado; y en tanto principio de la filosofía, se encuentra por encima de la escisión entre lo teórico y lo práctico, porque es el principio de la filosofía en general. Por consiguiente, el *Geist* permite pensar desde el punto de vista genético la dualidad intuición–concepto y mecanicismo–finalismo, y por tanto, brinda la posibilidad de interpretar el entramado de dualidades abierto por Kant en términos de continuidad.[594] De modo que, en último término, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, que en Kant remitían en última instancia a la unidad analítica de la conciencia, tendría su origen en la síntesis originaria que contiene una unidad sintética —*Geist*—, que ha constituido el tema principal de la AllÜb.[595]

Kant había centrado su tarea crítica en el juicio, el cual se revelaba como dualidad en la medida en que, en primer lugar, implicaba una distancia con la realidad, y en segundo lugar, por cuanto se debía al intervalo que se abría entre el sujeto y predicado marcado por el enlace o cópula. Por tanto, puede decirse que en el juicio no se da lo originario o incondicionado, pues en él no puede evidenciarse lo Absoluto, dado que éste no entabla relación alguna, precisamente por consistir en la posibilidad de toda relación, esto es, por ser la misma relación. Eso sí, en el juicio tiene lugar la articulación de lo universal y lo particular: así, en la KrV, el juicio podía constituirse como determinación en virtud de la unidad de las categorías,[596] mientras que en la KtU se presentaba como reflexión dado que remitía a una unidad presupuesta o postulada, e incondicionada, que se llamaba fin. En ambos casos, se expresaba una relación sujeto–objeto: en el primero, la relación tenía su fundamento en el objeto, y en el segundo de los casos, en el sujeto. Por medio del *Geist* Schelling logrará que ambas relaciones tengan un fundamento tanto en el sujeto

594 Al final, la unidad de sensibilidad y entendimiento se sostendría en la imaginación —produtora y reproductora—, y la unidad de entendimiento y razón, se sostendría por medio del Juicio —reflexionante y determinante—.

595 Y así mismo, la tabla de los juicios se deduciría de la tabla de las categorías.

596 Finitud significa construcción por contrapuestos (categorías) y esto sólo puede ser explicado por un dualismo, o mejor dicho, por medio de una duplicidad originaria. La tercera de las categorías habría sido construida activamente por un hacer (*tun*) consistente en la unión de las dos primeras. Esto significa que nuestro modo de proceder en tanto seres finitos es la construcción por opuestos. Sobre las consideraciones que Schelling realiza acerca de la KU y las divisiones tripartitas, *vid.* AllÜb, pp. 152–153.



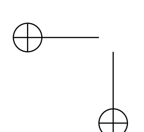


como en el objeto, pues son lo mismo. El juicio en los dos casos tiene carácter determinante y reflexionante, pues la reflexión —cuya máxima remitía a la unidad— constituye la condición de la determinación.[597] Así, la tendencia —pero también necesidad— de la unidad resultaba ser primariamente subjetiva y respondía a la inevitable pretensión de ampliar el conocimiento, pretensión que tendría que poder fundamentarse objetivamente. Kant había logrado que el fundamento de la reflexión fuese subjetivo y objetivo en el ámbito de lo trascendental, y por ello en ese caso el juicio determinaba, pero no había conseguido que esto ocurriese con relación a lo empírico en su totalidad, razón por la cual el juicio en tal circunstancia no determinaba, sino que reflexionaba.

Con el *Geist*, Schelling dará por resuelta la incógnita de la tendencia a la unidad de la razón, tanto en el ámbito de lo *a priori* como de lo *a posteriori*. La reflexión no es regulativa, sino constitutiva de la experiencia, pues consiste en la propia historia del *Geist* en su camino a la autoconciencia. La experiencia se constituye como la reflexión de un principio concebido como organismo, que, por consiguiente, es conforme a principio y a fin. De este modo, Schelling remata la tarea de Kant dejando atrás precisamente a Kant, pues no sólo fundamenta la posibilidad del conocimiento y la posibilidad de su ampliación, sino también su necesidad o inevitabilidad en ambos casos. El *Geist* debe devenir juicio: reflexión y determinación en el *Geist* son lo mismo, porque es autodeterminación. Con él, la potencia del enlace se extiende al ámbito de lo *a posteriori*, y por ello, dado que garantiza la certeza de aquél, sí resulta posible ahora hablar de una filosofía de la experiencia porque filosofía y experiencia ya no estarán escindidas: tratan de lo mismo, del objeto que no resulta ser sino lo mismo que el sujeto, y así, con la instauración del *Geist* como principio, ser y saber coinciden. El principio, la finitud y la misma filosofía se revelan como consecuencia de la construcción de lo Absoluto en la historia. De modo que, si la misma filosofía es la experiencia de lo Absoluto en su camino a la autoconciencia, Schelling habría logrado sentar las bases para alcanzar la que, tal vez, es una de las pretensiones primeras del "idealismo": que la conciencia natural devenga conciencia filosófica —se podría decir incluso histórica—

597 La determinación, por decirlo de algún modo, aplica la unidad.





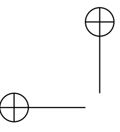
y viceversa,[598] de tal suerte que, entonces, las dos series a las que se había referido Fichte, la serie de lo real y la serie de lo ideal —la serie de la conciencia natural y de la conciencia trascendental—, aparecerían como una y la misma serie. Todo ello supone, a su vez, que la división de la filosofía habrá de pensarse en otros términos: no tendrá sentido hablar ahora de una filosofía teórica y una filosofía práctica, puesto que tal comprensión se fundamentaba en la dualidad sujeto–objeto, que ha quedado obsoleta. Schelling prefiere expresarse en términos de filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia —aunque concluirá que ésta no resulta posible como ciencia de la historia *a priori*—,[599] pues son la naturaleza y la historia, es decir, la naturaleza y el hombre, los ámbitos que conforman la experiencia, considerando, a su vez, que la unidad de ambas constituiría el objeto de una filosofía del arte.

Por último, y para finalizar el presente capítulo, expondremos qué ha de entenderse por idealismo trascendental a la luz de lo ganado hasta el momento, y por ello, intentaremos dar cuenta brevemente de lo que separa a Schelling de Kant. Para Schelling, la esencia del idealismo trascendental de los fenómenos se basaría en una duplicidad de tendencias que se corresponde con las condiciones de posibilidad de la síntesis, siendo aquéllas, por tanto, previas a ésta; de ahí que pueda decirse que "originariamente", esto es, con anterioridad a la conciencia, no hay diferencia entre lo real y lo ideal, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. En virtud de esa duplicidad de tendencias podemos afirmar que somos en una y la misma acción (*Handlung*) activos y pasivos, determinados y determinantes.[600] Por su parte, la doctrina del idealismo trascendental de los fenómenos, tal y como Kant la había presentando,

598 Si bien la conciencia natural desde el punto de vista teórico se hallaría en "lo verdadero", dado que sí hay identidad entre la representación y el objeto representado.

599 La filosofía de la historia no parece posible en tanto ciencia *a priori*, porque la historia no consistiría en reconstruir el pasado, sino en construir el futuro —que exigiría un ideal—, sobre el cual no hay "saber" *a priori*. Es más, Schelling contrapone saber e historia: si ampliamos el saber, esto es, si volcamos el sentido interno en concepto (*vid.* AllÜb, p. 116), estrechamos el ámbito de la historia. Por otro lado, en las páginas finales dedicadas a la filosofía de la historia, podría adivinarse ya la posibilidad de la constitución de una filosofía de la mitología y de la revelación (sobre esta cuestión *vid.* Leyte 1996, p. 48).

600 AllÜb, pp. 138–139.







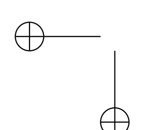
resultaba solidaria, por un lado, de un sujeto que determinaba pero no podía determinarse a sí mismo como sujeto —paradoja del sentido interno—, y por otro lado, de un sujeto que determinaba lo que él mismo conformaba —el fenómeno—, pero no podía establecer lo que la cosa era al margen de su determinación. Como consecuencia de ello se excluía, por un lado, la intuición intelectual, y por otro lado, se incluía la cosa en sí. Con el ajuste de Schelling, por el contrario, se gana para la filosofía la intuición intelectual,[601] y se elimina la cosa en sí, pues nos encontramos con un sujeto que determina y se determina a sí mismo como sujeto en la medida en que se constituye como objeto para sí, esto es, en la medida en que se vuelca en tanto objeto en el tiempo. Y todo ello porque, a la postre, la reflexión ya no deja algo atrás, como sucedía en el caso de Kant y de Fichte, sino que forma parte de la misma experiencia. Con la incorporación de la intuición intelectual se resolvería, además, el principal problema que presentaba la filosofía de Kant: según Schelling, su planteamiento carecería de sostén, al no presentar el medio (*Medium*) en virtud del cual lo espiritual o suprasensible en nosotros deviene sensible o se expresa como sensible.[602] Pues bien, tal "medio" es la intuición intelectual que ha de ser concebida como conciencia de libertad, es decir, *grosso modo*, la libertad trascendental. De manera que si lo trascendental, tal y como había sido presentado por Kant, nos dejaba al margen de lo originario o de lo incondicionado, dado que su objetivo consistía en fijar los límites de la validez, desde la perspectiva de Schelling, por el contrario, lo trascendental viene a ser precisamente aquello que media entre lo empírico y lo absoluto, entre lo sensible y lo no–sensible.[603]

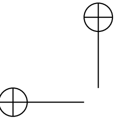
601 En AllÜb, p. 73, Schelling señala que la intuición habría sido considerada como el nivel más bajo del conocimiento, cuando, por el contrario, constituiría lo más elevado —"lo originario"— en el espíritu humano. No en vano, el principio de la filosofía se correspondería con la intuición intelectual —que es una "autointuición" (*Selbstanschauung*)—, y por consiguiente, Schelling asume como principio algo que no puede ser expresado como una relación entre sujeto y predicado, si bien resultaría posible definirlo desde "la reflexión" como la identidad del sujeto y del objeto. Sobre el carácter imprescindible de la intuición intelectual, *vid.* AllÜb, p. 147, nota V.

602 AllÜb, p. 147, nota V.

603 "...das Trasscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt" (AllÜb, p. 168).







## 2.7. La valoración y la propuesta de Hegel: lo absoluto como construcción

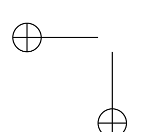
### 2.7.1. Religión y reunificación

Tal y como se ha señalado a lo largo del presente trabajo, el problema que determina el inicio del idealismo es el problema de la unidad en la filosofía de Kant; la cuestión de la unidad no sólo constituye la razón última de los desarrollos filosóficos de Fichte, Hölderlin y Schelling, sino también de Hegel, quien, no en vano, habría seguido muy de cerca los trabajos de los mencionados autores. En efecto, será la unidad, en tanto reunificación de los contrapuestos, el horizonte de los desarrollos que Hegel presente en los "Esbozos sobre religión y amor", "Amor y propiedad" y en el "Fragmento de sistema".[604] Hegel centra su interés en "lo que hay", y lo que hay son escisiones o contraposiciones; lo "anterior" a ellas no se erige en tema para él por resultar ajeno al pensar, y de ahí que no se ocupe de una supuesta unidad originaria previa a la escisión. La unidad se concibe, pues, como unificación[605], y responde al nombre de "amor", "vida" y, finalmente, "espíritu";

604 Estos textos serán citados por la edición: *G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden*, Band. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971 (*vid.* "Bibliografía"). Bajo el nombre de "Esbozos sobre religión y amor" ("Die Entwürfe über Religion und Liebe" (1797/1798)) se agrupan los siguientes textos: "Moralität, Liebe, Religion", "Liebe und Religion" y "Glauben und Sein". "Amor y propiedad" se corresponde en la edición española con el fragmento que lleva por título "Die Liebe". Por su parte, el escrito: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las* Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX*, de Reinhold,* se citará por la edición académica: *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke,* I, 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968 (*vid.* "Bibliografía").

605 La posición de Hegel está en consonancia con la de Hölderlin: se supone que en esta época ambos estarían trabajando conjuntamente en la "Filosofía de la unificación" (*Vereinigungsphilosophie*) —término acuñado por D. Henrich—.



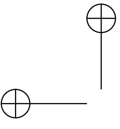


la unificación, por su parte, se presentará en los mencionados escritos como una tarea que habrá de llevarse a término desde la religión, en particular, desde una religión fundamentada en el amor; sin embargo, posteriormente Hegel comprenderá la unificación de un modo diferente, atribuyéndole tal tarea, además, a la filosofía y no a la religión. Este viraje se realizará en el DFS, pero comienza a fraguarse en el "Fragmento de sistema" de 1800, y será solidario del intento de pensar conjuntamente la escisión y el Ser absoluto previo a la escisión.

La primera parte del más temprano de los textos, "Moralidad, amor, religión", gira en torno a la oposición entre lo positivo u objetivo y la moralidad. Hegel realiza aquí una crítica a la religión y a la fe positivas u objetivas, censurando el hecho de que ofrezcan como principio de la vida y del obrar la representación de algo objetivo que no puede llegar a ser subjetivo: proponen como principio algo "dado", que ciertamente puede ser amado o temido, pero que, en tanto "dado", constituye y constituirá siempre un contrapuesto, consistiendo, además, en algo muerto. De ello se sigue que la unidad no puede ser alcanzada desde el punto de vista teórico, pues desde tal perspectiva se logra, en el mejor de los casos, una reunificación de contrapuestos pero no una unidad independiente, esto es, verdadera; la unidad se concibe aquí como actividad,[606] y concretamente, como actividad práctica regulada por los mandatos morales. Tal tesis, sin embargo, sufrirá modificaciones en la segunda parte del texto —diferenciada con el epígrafe: "Religión, fundar una religión"—, en donde Hegel continúa reflexionando en torno a la cuestión de la reunificación; ésta se alcanzará ahora por medio del amor, un amor que la imaginación, y no la actividad práctica —y menos la teórica—, convierte en "ser", es decir, en la divinidad o en el ideal de toda religión, el cual se caracteriza por revelarse como sujeto y objeto al mismo tiempo.[607] Por consiguiente, será en el amor bajo la forma de divinidad en donde pueda acontecer

606 Y de ahí que el concepto no aparezca definido como regla de unidad, sino como actividad reflejada: "Begriff ist eine reflektierte Tätigkeit" ("Moralität, Liebe und Religion", p. 240).

607 "Wo Subjekt und Objekt oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt





la reunificación del sujeto y objeto, de la libertad y de la naturaleza, de lo real y de lo posible, pues en el amor no se distingue sujeto alguno o parte dominante, ni tampoco objeto o elemento dominado, ya que, por un lado, en él no ha lugar a separación alguna, y por otro lado, sólo puede acontecer entre iguales.

En el fragmento "Amor y Religión", acrecentando la distancia que ya le separa de los planteamientos de Kant y de Fichte,[608] señala Hegel que tal reunificación se revela como ideal que no puede ser puesto "fuera" de nosotros, pero tampoco "dentro";[609] Kant y Fichte habrían dejado al hombre "contrapuesto", sumido en la tensión entre lo que es y lo que debe ser; frente a ellos, Hegel parece haber emprendido la tarea de rescatar al hombre de la contraposición por medio del amor dentro del marco de la religión, de tal suerte que la escisión entre lo trascendental y lo empírico, entre la libertad y la necesidad, entre el deber ser y el ser, habría de desaparecer. El hecho de que la unidad se presente como reunificación resulta solidario de que ni la desconocida raíz común de Kant, ni la exploración genética de la unidad de Fichte, son objeto de investigación para Hegel, al igual que tampoco lo es un supuesto fin final. Hegel se sitúa al margen del planteamiento de Fichte, y en consonancia con la posición de Hölderlin, para el cual la unidad o Ser absoluto quedaba fuera de la realidad efectiva,[610] no pudiendo ser reconocido de ningún modo como el ser del juicio que expresaba la identidad. Así, Hegel, de acuerdo con Hölderlin, señala en "Creer y ser" que con el Ser absoluto originario no se entabla relación alguna, sosteniendo que el Ser anterior a la

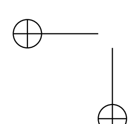
zugleich, man [kann] nicht von ihr sagen, daß sie Subjekt sei im Gegensatz gegen Objekte oder daß sie Objekte habe." ("Moralität, Liebe, Religion", p. 242).

608 Duque 1998, p. 345, señala que en este fragmento la ruptura con Kant es definitiva.

609 "Das Ideal können wir nicht außer uns setzen, sonst wäre es ein Objekt, – nicht in uns allein, sonst wäre es kein Ideal. [/] Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen." ("Liebe und Religion", p. 244).

610 La identidad para Hölderlin no es una reunificación del sujeto y del objeto que acontece pura y simplemente, y por consiguiente, no se corresponde con el ser Absoluto. La identidad resulta solidaria de la conciencia, pero en lo Absoluto no acontece conciencia alguna.





contraposición o a la antinomia[611] no nos compete, si bien a él le debemos la exigencia de la reunificación; de manera que, a pesar de que tal Ser no pueda ser demostrado, la reunificación debe tener lugar precisamente porque la antinomia lo presupone. En resumidas cuentas, la independencia y "absolutez" del ser en tanto posibilidad de la antinomia no se constituyen aquí en tema para Hegel,[612] pero sí el ser de la escisión en tanto reunificación: su reflexión gira en torno al ser del juicio, al "es" en tanto expresión de la reunificación del sujeto y del predicado.[613]

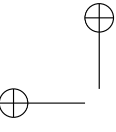
En "Creer y ser" Hegel continúa su crítica a la reunificación realizada desde la religión positiva: la fe no puede identificarse con el ser anterior a la antinomia, pues consiste en ser reflejado,[614] es decir, en algo que pertenece al ámbito del pensamiento; además, por otro lado, la religión positiva objetiva la unificación en una representación, situando la unidad fuera del hombre como algo dado, transformándola por ello en un contrapuesto al que aquél acaba por someterse. Por consiguiente, en la religión positiva la reunificación se traduce en una representación, convirtiendo el ser en tanto reunificación en algo meramente pensado, de modo que, al ser lo pensado algo separado —escindido— no puede hablarse de verdadera reunificación. En suma, en "Creer y Ser" encontramos una primera caracterización de lo que será posteriormente para Hegel la "reflexión", si bien en este fragmento tal noción no

611 Para Hegel el pensar estaría determinado por antinomias, que se resolverían o se unificarían (*vereinigen*) en la fe.

612 "Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus; es ist also widersprechend zu sagen, um glauben zu können, müsse man sich von dem Sein voher überzeugen. Die Unabhängigkeit, die Absolutheit des Seins ist es, woran man sich stößt; [...] das Sein soll etwas schlechthin von uns Getrenntes sein können, in dem es nicht notwendig liege, daß wir mit ihm in Beziehung kommen" ("Glauben und Sein", pp. 251–252).

613 "Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort »ist« die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus – ein Sein" ("Glauben und Sein", p. 251). Por su parte, Hölderlin en "Urteil und Sein" lo había expresado del siguiente modo: "Sein drückt die Verbindung des Subjects und des Objects aus".

614 "...ferner ist Glauben nicht Sein, sondern ein reflektiertes Sein; auch insofern kann man sagen, daß das, was ist, deswegen doch nicht reflektiert [sein], nicht zum Bewußtsein kommen muß. Das, was ist, *muß* nicht geglaubt werden, aber was geglaubt wird, muß *sein*." ("Glauben und Sein", p. 252).





se fija todavía como término técnico, aunque sí empezará a perfilarse como tal en el fragmento "El amor y la propiedad".

En "El amor y la propiedad" Hegel insiste en que la verdadera reunificación no acontece como fe, sino como amor en tanto sentimiento que sólo puede tener lugar entre seres vivientes.[615] El amor se revela como una duplicación de la vida misma que nada tiene que ver ni con la razón ni con el entendimiento, y menos aún, con la reflexión, responsable de la producción y reproducción de las oposiciones; la reflexión, por su parte, se reconoce ya aquí como un momento del proceso que lleva a la unidad (o vida) que será cancelado por el amor.[616] Y si ciertamente ya es posible adivinar el significado y la función que la reflexión tendrá posteriormente en el planteamiento de Hegel,[617] sigue siendo la religión, y no la filosofía, el ámbito desde el cual será posible alcanzar la reunificación; ahora bien, que ésta se logre dependerá, entre otras cosas, de la superación de un obstáculo importante que menciona Hegel en este texto, a saber, la propiedad, y con ella, todo aquello que conocemos como objetivo, todo lo que está muerto, que se opone a la vida y al amor.

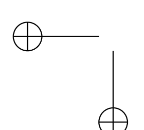
El problema de la propiedad, esto es, la cuestión de lo objetivo como impedimento para la reunificación, aparece reflejado también en el "Fragmento de sistema" del año 1800. Mientras la propiedad no sea suprimida, mientras lo objetivo o lo muerto no resulte cancelado, no puede acontecer la verdadera reunificación o religación que habría de tener lugar en la religión. Tal reunificación no puede ser realizada desde la religión cristiana, dado que ésta

615 "Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind; sie schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, [...] sie ist nicht Vernunft, [...] sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl" ("Die Liebe", pp. 245–246).

616 "Das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; [...] in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes [...] In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige." ("Die Liebe", p. 246).

617 Y también la especulación que, salvando las distancias, se correspondería con lo que en este fragmento se entiende por amor o vida.





pone al hombre como dependiente de un ser que se halla por encima de toda naturaleza. Si la religión cristiana supone el encumbramiento de lo objetivo, la propuesta realizada por Fichte consistente en un Yo que se pondría por encima de toda naturaleza, en constante aspiración a determinar lo que no es, supone el encumbramiento de lo subjetivo. En ambos casos no hay reunificación, sino fijación de la contraposición, de tal manera que nos quedamos o en la pura objetividad, o en la pura subjetividad, pero en los dos casos, en la contraposición absoluta, y en consecuencia, la antinomia, lejos de cancelarse, se afianza. Por consiguiente, la verdadera reunificación no acontece de ninguno de ambos modos, ni tampoco en cuanto elevación de lo finito —sea éste el nombre para lo objetivo o lo subjetivo— a lo infinito, sino como elevación de la vida finita a la vida infinita;[618] a esta vida infinita, o también ley viviente, le da Hegel el nombre de *Geist*[619]: de lo finito a lo infinito no hay tránsito posible, pero sí desde la vida finita a la vida infinita, en la medida en que la vida[620] es liberada de su forma (*Gestalt).* La vida infinita o *Geist* lo es todo: la relación o la reunificación, pero también la contraposición o la separación.

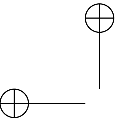
Sólo en la religión[621] parece posible la reunificación del individuo y la vida infinita, correspondiéndole a la filosofía la tarea de indicar la finitud de todo lo finito, y de exigir que tal finitud se complete. El entendimiento no puede dar cuenta de la infinitud porque se debe a la finitud, y la razón exige que lo finito —que siempre es parte—, se complete hasta el todo; ahora bien, el todo no se consigue por adicción de partes, pues no es "un

618 *Vid.* SyFr, p. 421.

619 Recordemos que Schelling había señalado en la AllÜb, p. 86, con relación al *Geist* que: "in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung *von Unendlichkeit und Endlichkeit*". Si bien en este fragmento Hegel utiliza el vocablo *Geist*, posteriormente en el DFS se expresará en términos de Absoluto.

620 Este habría sido el problema de Kant, ya que al haber edificado su filosofía sobre el ámbito de la reflexión, no habría podido dar cuenta de la vida.

621 A este respecto señala R. Lauth 1987, p. 20, que: "Das sog. *System*, das im September 1800 abgeschlossen worden war, läßt aus den erhaltenen Teile deutlich erkennen, daß es nur eine Religionsphilosophie beinhaltete. Allerdings hat Hegel an jener konkreten Materie einen systematischen Grundgedanken erarbeitet, den er, wie wir noch sehen werden, in die Problematik der reinen Philosophie hinübertrug."





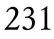
compuesto" sino "un reunificado", una totalidad a la que no se puede llegar desde la filosofía. Hegel toma clara conciencia de su ubicación en la escisión, la cual se revela, además, como consubstancial a la filosofía, pues no en vano la atraviesa doblemente: escisión es tanto la separación que se abre entre el pensar y el no–pensar, como aquélla que tiene lugar entre el que piensa y lo pensado. Todo pensar, todo poner o fijar en un juicio llevado a cabo por la reflexión es simultáneamente un no–poner, un no–fijar; toda afirmación comporta una exclusión, todo decir deja siempre algo no dicho que, en cuanto tal, se contrapone; de ahí que desde la filosofía no sea posible remontar la escisión, dado que precisamente se debe a ella, a la reflexión, desde la cual no resulta posible dar cuenta de la totalidad de lo real, es decir, de la vida. Hegel reitera la insuficiencia o la limitación de la reflexión, afirmando que el ser que hace posible el enlace entre la síntesis y la antítesis es un "ser fuera de la reflexión"[622]. Así, puede llevarse a cabo la reunificación porque siempre se está presuponiendo una unidad, pero ésta se encuentra al margen de la reflexión; tal ser no puede ser pensado, pues entonces nos situaríamos de nuevo en la escisión entre el que piensa y lo pensado. Este ser que garantiza la reunificación sólo podría ser vivido o experimentado en tanto reunificación, pero no en tanto ser originario.

De acuerdo con la tarea de la filosofía, consistente en señalar la finitud de lo finito, Hegel oscila entre las contraposiciones realizando un movimiento de vaivén: procede de la parte al supuesto todo y del todo a la parte. Así, desde el punto de vista del todo o de la vida indivisa, los vivientes se definirían como manifestación (*Äußerung*) de la vida que la reflexión fijaría como individuos;[623] y desde el punto de vista de los vivientes, en concreto del hombre —o vida pensante—, la vida se presentaría, en tanto diversidad, como multiplicidad de individuos, y en tanto unidad, como naturaleza. Hegel define la naturaleza como vida fijada: es un poner la vida desde la reflexión,[624] siendo ante la naturaleza, precisamente, en donde siente el hombre la unilaterali-

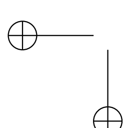
622 *Vid*. SyFr, p. 422.

623 La individualidad —o el individuo— conlleva tanto la contraposición (*Entgegensetzung*) como el enlace (*Verbindung):* lo que define al todo, define también cada una de las partes, y viceversa.

624 *Vid*. SyFr, p. 420.







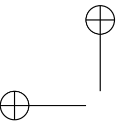
dad o la finitud de todo poner de la reflexión,[625] incapaz de dar cuenta de la vida infinita o *Geist*. Desde la reflexión resulta imposible explicar la vida o totalidad, pues al enfrentarse a ella lo único que consigue es multiplicar las escisiones o contraposiciones. La vida consiste en "lo que es" y "lo que excluye": escisión y reunificación, contraposición y enlace, multiplicidad y unidad. Hegel pretende definirla desde la reflexión, intentando salvar al mismo tiempo la unilateralidad que caracteriza a ésta; así, afirma que la vida es el enlace de la relación y de la contraposición, o el enlace del enlace y del no–enlace,[626] a saber: la totalidad. Tal formulación será el precedente de la posterior definición del principio del sistema como "identidad de la identidad y de la no–identidad"[627], que Hegel presentará como tal en el DFS.

En el DFS, y distanciándose de los escritos que hemos reseñado, considerará Hegel que sí es posible lograr la reunificación desde la filosofía o si queremos desde la reflexión, a saber, desde una tal que alcance a volver sobre sí misma, esto es, que tenga la suficiente potencia como para reflexionar sobre sí. A tal movimiento le dará Hegel el nombre de "especulación". Ahora bien, en el SyFr no se realiza mención alguna a la especulación, pues allí "pensar" el "ser fuera de la reflexión" no parece constituir todavía un problema. No obstante, sí parecen percibirse en este fragmento indicios de las modificaciones que Hegel realizará posteriormente dado que, hacia el final del texto, Hegel se refiere a un obstáculo —la propiedad— que podría impedir la consecución de la reunificación: la religión es una elevación de la vida finita a la vida infinita, pero tal elevación no está garantizada porque, entre otras razones, la propiedad, impedimento para la reunificación, es señalada como destino del hombre; y así mismo, de igual modo que a nivel individual no hay garantía alguna de que la reunificación pueda ser alcanzada, tampoco la hay desde el punto de vista colectivo: no todos los pueblos consiguen elevarse por encima de la escisión. Además de esto, señala Hegel que el sentimiento de lo

625 Dicho en otras palabras, desde lo trascendental no se logra dar cuenta de la naturaleza en tanto organismo.

626 "...das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nicht–Verbindung" (SyFr, p. 422). Lo que aquí Hegel llama vida, responderá después al nombre de "Absoluto".

627 La formulación original reza: "Identität der Identität und der Nicht–Identität" (*vid.* nota siguiente).





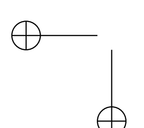
divino mismo parece exigir la reflexión, exigencia que de un modo u otro parece demandar la simultaneidad de la unidad y la escisión. Tales consideraciones constituyen, de algún modo, un avance de los desarrollos que Hegel presentará posteriormente en el DFS.

En definitiva, si bien los primeros fragmentos son optimistas con relación a la reunificación, en el "Fragmento de sistema" del año 1800 Hegel parece empezar a tener dudas sobre su propio planteamiento. Ahora bien, todavía aquí la filosofía no se revela como el ámbito en donde puede tener lugar la reunificación; al contrario, en ella, tal y como ha sido planteada hasta ahora, no puede darse en modo alguno, pues ella misma se constituye como el ámbito de la reflexión. Será en el DFS en donde Hegel le reconozca a la filosofía tal capacidad, pero asumiendo una importante modificación: la reunificación será la unidad originaria, lo Absoluto, que ha de ser construido para la conciencia. Por consiguiente, sí es posible que lo Absoluto,[628] el cual anteriormente había sido concebido como reunificación en tanto vida, amor o espíritu, devenga verbo, juicio o concepto.[629] La escisión dejará, por consiguiente, de ser un problema en tanto escisión, pues la limitación "viene de serie". Absoluto es todo, tanto la unidad como la escisión y la reunificación, y en cuanto tal, debe ser construido y reconocido. El problema de la contraposición o de la finitud parece empezar a resolverse: la negación ha de ser interpretada como inherente al proceso, pues a lo finito le es esencial devenir infinito, y a lo finito, devenir infinito. Ahora la dificultad estribará en determinar cómo pensar conjuntamente el ser que se halla fuera de la reflexión y el ser "en" la reflexión, esto es, el problema residirá en determinar la manera de pensar al mismo tiempo lo Absoluto y la escisión o su manifestación, la infinitud y la finitud.

628 En el DFS, Hegel se expresa sobre lo Absoluto del siguiente modo: "Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität." (DFS, p. 64). La crítica que Hegel realiza a Fichte se cifra en que la identidad se pierde en el sistema, constituyendo el "deber", en cierto modo, un trasunto de ella. La razón, además, se correspondería con la identidad absoluta —en consonancia con el planteamiento de Schelling—, y no con la facultad práctica, separándose así Hegel del planteamiento de Fichte (y de Kant).

629 O que también sea "en" el verbo, juicio, concepto.





### 2.7.2. Absoluto y manifestación: la reflexión como experiencia

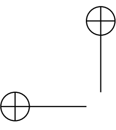
En el DFS Hegel presenta "su solución" al problema de la escisión o contraposición, es decir, al problema del tránsito: lo Absoluto se manifiesta. Lo Absoluto y su manifestación se evidencian como uno y lo mismo: son idénticos y, por consiguiente, han de poder ser pensados conjuntamente. Lo Absoluto resulta plenamente absuelto porque lo atraviesa todo: es tanto la identidad del sujeto y del objeto como la relación de ambos; es infinitud y finitud, "cosa en sí"[630] y fenómeno, ser y manifestación; se identifica con ambos miembros de la escisión y con la cópula que los une. Por consiguiente, la manifestación se constituye en un momento del ser absoluto de lo Absoluto y, además, deberá poder ser construida para la conciencia sin que la relación que se genere entre ella y lo Absoluto sea la de una contraposición absoluta, es decir, sin que ambos se excluyan mutuamente.[631] En palabras de Hegel, construir lo Absoluto para la conciencia consiste en poner la escisión en lo Absoluto como su manifestación, el ser en el no–ser como devenir, y lo infinito en lo finito como vida;[632] se trata de construir la manifestación de lo Absoluto como aquello que es, a saber, como identidad, poniendo cuidado en que tanto entre lo Absoluto y su manifestación, como en el seno mismo de la manifestación, no se establezcan contraposiciones irreversibles. Se pretende evitar, en resumidas cuentas, que la identidad se fije como no–identidad.

La construcción de lo Absoluto es la tarea que Hegel adjudica ahora a la filosofía. Así las cosas, lo Absoluto nombra uno de los presupuestos de la filosofía, a saber, la meta, aquello que se busca pero que ya está siempre

630 La cosa en sí será concebida por Hegel como la forma vacía de la contraposición (*vid.* DFS, p. 9).

631 "Das Absolute soll fürs das Bewußtseyn konstruirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produciren, so wie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist diß ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden, damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden, denn indem es gesetzt wurde, wurde er beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion." (DFS, p. 16). Para Schelling, sin embargo, lo Absoluto no ha de ser construido dado que es el propio *Geist* quien se construye a sí mismo.

632 *Cf.* DFS, p. 16.




presente; el otro de los presupuestos se cifra en la salida de la conciencia de la totalidad, pues para que lo Absoluto sea construido en la conciencia, ésta ha de salir de él, ha de contraponérsele. Ambos presupuestos ponen de relieve la necesidad de la filosofía: ésta se debe a la escisión real que tiene lugar entre lo Absoluto y su manifestación, una escisión que es necesaria en tanto momento de un proceso, pero que no ha de fijarse como permanente.[633] Lo Absoluto tiene que ser puesto, reflejado y, ciertamente, ha de construirse para la conciencia, pero teniendo siempre presente que todo poner es inevitablemente un oponer y, por consiguiente, asumiendo que surgirá una contradicción entre lo que es en tanto que "es" y en tanto que "es puesto", no pudiendo fijarse tal contradicción o contraposición como absoluta. La reflexión, en tanto instrumento del que se sirve la filosofía, será quien opere con tal contradicción, evidenciándose como la facultad del poner desde y para la conciencia, como la facultad que delimita, es decir, que determina, sucediendo que en la medida en que determina, niega y opone: escinde.

La manifestación de lo Absoluto es la identidad del sujeto y del objeto desplegada como totalidad; que la manifestación de lo Absoluto haya de ser construida como totalidad significa que la filosofía ha de tomar la forma del sistema:[634] lo Absoluto sólo puede ser construido como tal, es decir, como un todo organizado. Para la construcción de la manifestación o del sistema se exige que lo Absoluto sea expresado de modo formal como principio (*Grundsatz*) para la reflexión, pero resulta que a ésta le es imposible expresar lo Absoluto en una única proposición, pues al deberse a la escisión, siempre que pone, opone.[635] Tal obstáculo sólo puede ser salvado si el principio se formula como la relación de dos proposiciones que configuran una antinomia.[636] Y así, el principio, lo Absoluto, o la identidad del sujeto y objeto expresada

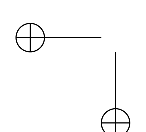
633 La necesidad de la filosofía se debe a la incapacidad de unificar desde otras instancias, y así mismo, surge a consecuencia de la fijación de la escisión como absoluta (*cf.* DFS, p. 12 y ss.).

634 Lo Absoluto se configura como totalidad objetiva: como un todo organizado de proposiciones que, a su vez, se organiza a sí mismo (*vid.* DFS, p. 19).

635 Éste es otro modo de decir que el pensar está preso de antinomias.

636 Separa síntesis y antítesis, de manera que en una de las proposiciones formula la identidad y en la otra la escisión: la identidad (A=A) o síntesis abstrae de la desigualdad de materia y forma, y es expresión de su estar relacionado; la escisión (A=B) o antítesis,





para la reflexión, se enuncia como la identidad de la identidad y de la no identidad,[637] repitiendo Hegel una formulación similar a la que había presentado en el SyFr.[638] Este principio se caracteriza por ser simultáneamente analítico y sintético, dado que expresa la relación de lo Absoluto (identidad) y su manifestación (no–identidad): se revela como unidad y dualidad al mismo tiempo, esto es, como las dos caras de lo Absoluto.

La construcción de lo Absoluto para la conciencia implica que éste, en tanto identidad de sujeto–objeto, devenga escisión entre el sujeto y el objeto, o entre sujeto y predicado. La manifestación de lo Absoluto se identifica con la razón que ha de hacerse consciente de sí en tanto Absoluto, pero que en la escisión se manifiesta como sujeto y objeto. Pues bien, lo que se pretende es construir la relación del sujeto y del objeto como identidad sin perder nunca de vista que ambos, o su relación, no son sino lo Absoluto: uno no se erige en fundamento ni en causa del otro, pues entre el sujeto y el objeto no pueden establecerse relaciones de causalidad.[639] Para que la manifestación de lo Absoluto no lo destruya o excluya, aquélla ha de ser construida como identidad. Así pues, cabe decir que la finitud ni se contrapone a lo Absoluto, ni tiene consistencia o independencia sin él, sino que, por el contrario, constituye un momento del mismo.[640] La contraposición no resulta ajena a lo Absoluto, sino esencial, dado que forma parte del ser absoluto y ha de constituirse como una contraposición real (*reell*), no meramente ideal o subjetiva. Así pues, a la postre, resulta que la razón, en tanto totalidad, lleva dentro de sí necesariamente su propia negación, o en otras palabras, es consubstancial

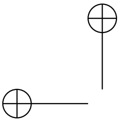
expresa el no estar relacionado, así como la desigualdad de materia y forma (*vid.* DFS, pp. 24–26).

637 *"Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm."* (DFS, p. 64).

638 Recordemos que en el "Fragmento de sistema" de 1800 había presentado la siguiente formulación: "das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nicht–Verbindung" (SyFr, p. 422), si bien en este texto no se habría definido como principio del sistema.

639 Esto parece ser lo que habría acontecido en el planteamiento de Fichte.

640 El problema que Fichte no parece haber resuelto es la cuestión del límite o de la finitud, es decir, el origen de la contraposición o contradicción.





a lo infinito devenir finito.[641] Y sólo desde tal consideración se comprende que lo Absoluto, inevitablemente, se manifieste.

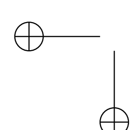
La construcción de lo Absoluto para la conciencia compete directamente a la reflexión, facultad que opera en la escisión, o en lo finito, y que se define como la actividad que separa o escinde; ella resulta, además, tan necesaria como imprescindible es que lo Absoluto se manifieste. La escisión es, como el mismo Hegel afirma, inherente a la vida[642], revelándose como un momento necesario, pero relativo, de lo Absoluto, que precisamente por eso ha de ser superado. Con la reflexión nos situamos en el ámbito de la unidad como universal, pues lo que ella alcanza a ofrecer es la "unidad de", pero no lo Absoluto, cuando precisamente de lo que se trata es de que lo Absoluto o incondicionado devenga concepto —o relación entre lo particular y lo universal—, para posteriormente dejar de serlo. Lo Absoluto es puesto o reflejado, pero con ello al mismo tiempo se pierde, de modo que la propia reflexión ha de suprimir lo que pone: lo Absoluto ha de ser puesto y depuesto. Ahora bien, la reflexión no parece lo suficientemente competente como para llevar a cabo la reunificación de todas las escisiones,[643] pues en tanto facultad de la escisión, o de la división, no está capacitada para reunir; desde la reflexión no se alcanzaría la totalidad que ha de ser la manifestación de lo Absoluto, sino, como mucho, una totalidad de limitaciones, ya que por medio de ella sólo lograríamos, en el mejor de los casos, una construcción del Absoluto en tanto composición, pero no como lo que en verdad ha de ser: sistema. Así pues, parece que la única posibilidad del sistema radica en que la reflexión se suprima, o mejor, se autosuprima.

641 Y así, filosofar consistiría en poner lo finito en lo infinito (*cf.* DFS, p. 80), mientras que, por su parte, el saber sería la conciencia de la identidad de lo finito y lo infinito.

642 La vida era precisamente lo que para Kant quedaba bajo la máxima del juicio reflexionante. Desde el ámbito trascendental, la cuestión de la vida ha quedado sin resolver: no es posible dar cuenta de ella desde la tabla de las categorías.

643 Hegel prefiere expresarse en términos de "unificación" y no de "síntesis". Se comprende además tal preferencia si se considera que la síntesis supone la unificación de dos miembros en un tercero, sucediendo que para Hegel no se podría pensar en sentido estricto en tercero alguno: habría lo mismo, pero en tanto unificado.





Hegel es consciente de que él se encuentra en la escisión y de que se expresa desde ésta. Así las cosas, parece que el único modo de salir de la reflexión sin generar nuevas escisiones consiste en hacerlo por medio de ella misma, a saber, logrando que se autosuprima y que a su vez adquiera conciencia de ello. Puede decirse, por tanto, que la reflexión consiste en un volver sobre sí que ha de consumar tal movimiento autosuprimiéndose. Si la construcción de la manifestación de lo Absoluto por medio de la reflexión ha de realizarse como sistema, entonces ésta, que se ha presentado como instrumento necesario para el despliegue de lo Absoluto como manifestación, ha de poder reflexionar sobre sí misma, es decir, ha de poder retornar a su principio. Así pues, considerando que el resultado del sistema ha de ser su principio, puede decirse que el sistema tiene la forma de la reflexión; el sistema, al igual que el movimiento de la reflexión, es un volver sobre sí: parte de la identidad y ha de retornar a ella, y en este volver sobre sí ha de reconocerse como idéntica con lo Absoluto. Dado que con la autosupresión de la reflexión desaparecería la escisión entre lo Absoluto y su manifestación, podemos afirmar que la filosofía lleva a cabo su tarea en la medida en que el instrumento del que se sirve, y que en cierto modo media entre lo Absoluto y su manifestación, se anula a sí mismo. Cuando esto acontece, y la reflexión,[644] que no deja de ser actividad de la razón en tanto entendimiento, se autosuprime, se convierte en especulación[645].

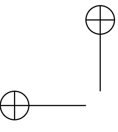
Con la superación o autosupresión de la reflexión nos situaríamos en la especulación,[646] definida por Hegel como la unión de la reflexión con la intuición trascendental.[647] Tal unión sólo se alcanza con la autosupresión cons-

644 La reflexión filosófica realizaría precisamente la tarea de la mediación de esta contradicción (*Widerspruch*), frente a la mera reflexión o la reflexión aislada, que consiste en un poner contraposiciones (*cf.* DFS, p. 16).

645 La actividad de la razón se corresponde con la especulación, tal y como sucedía con Kant, sólo que para él tal actividad era ilegítima pensada desde el marco del conocimiento.

646 En la especulación residirá la posibilidad de remitir a ese “ser fuera de la reflexión” al que Hegel se había referido en el SyFr, p. 422.

647 A este respecto Leyte/Rühle 1989, p. 44, señalan que: “...Hegel no separa una intuición inmediata de lo Absoluto, de su forma de presentación sólo posible en la reflexión, sino que para él son la propia dinámica de la presentación, la autosuperación de la re-






ciente, por la cual se conservan, al tiempo que se suprimen, las limitaciones; así pues, el verdadero opuesto a la reflexión no es la especulación, sino la intuición, sucediendo que precisamente lo que se pretende es que reflexión e intuición se unan, pues sólo de ese modo la manifestación de lo Absoluto —competencia de la reflexión— y lo Absoluto —competencia de la intuición trascendental—[648] pueden ser uno y lo mismo. La reflexión, por tanto, se autosuprime y suprime así mismo toda limitación en la medida en que se relaciona con lo Absoluto, siendo esta relación a su vez la que da consistencia también a la limitación. El salto es, en cierto modo, cualitativo: la reflexión en tanto entendimiento, o la razón en tanto reflexión, sólo puede aspirar a completar las escisiones, pero tal "completar" no es lo Absoluto. Recuperar lo Absoluto en tanto absoluto exige la unión de los dos puntos de vista desde los cuales puede ser considerado: intuición y reflexión, o unidad y escisión. Dado que la reflexión aspira a la construcción plena de lo Absoluto, pero para ello necesita de la intuición, la postula. En virtud de esta intuición trascendental postulada,[649] la identidad de lo objetivo y de lo subjetivo entraría en la conciencia; sin la intuición trascendental, además, el filosofar sería formal, consistiendo en un cúmulo de contraposiciones infinitas.

La reunión de la reflexión y de la intuición es lo que Hegel llamará saber,[650] o el verdadero saber especulativo. No hay una escisión absoluta entre reflexión e intuición y, por tanto, una no deja fuera a la otra, esto es, no se excluyen, sino que se exigen simultáneamente. De modo que, en el saber especulativo, Hegel diferencia dos caras que se corresponden, respectivamente, con dos puntos de vista: la cara negativa, el punto de vista de la reflexión, y la positiva, o punto de vista de la especulación. El punto de vista de la reflexión es el ámbito de la identidad relativa, en cierto modo es no–identidad, en don-

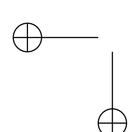
flexión, aquellas cuyas contradicciones son constitutivas para el concepto de absoluto. Para Schelling por el contrario, sólo es constitutiva la aniquilación de la contradicción, y no ella misma como tal y en su determinación."

648 En el DFS no queda claro en qué consistiría tal intuición trascendental.

649 Frente a la intuición empírica, en la cual lo subjetivo y lo objetivo están separados.

650 Hegel distingue entre saber puro, bajo el que piensa el saber formal —sin intuición— que destruye los contrapuestos, y el saber trascendental, el verdadero saber en el que se reúnen reflexión e intuición: éste es saber de lo Absoluto, que se define como identidad consciente de lo finito y de la infinitud en la conciencia (*vid.* DFS, pp. 27–28).



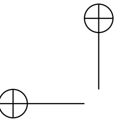


de todo resulta limitado, mientras que, por su parte, el punto de vista de la especulación se corresponde con la razón, o la intuición, y define la perspectiva del saber que concierne a la unidad.[651] En tal saber estarían suprimidos todos los contrapuestos, y por consiguiente, también la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo: lo intuido es una actividad de la inteligencia y de la naturaleza al mismo tiempo, de lo consciente y de lo inconsciente. En el saber trascendental están unidos o reunificados lo ideal y lo real, la inteligencia y el ser, la libertad y la necesidad. En definitiva, la reunificación, cuya posibilidad sólo parecía viable desde la religión o como fe en el SyFr, acontece ahora en la filosofía concebida como especulación. La fe en el DFS aparece definida como una relación (*Verhältnis*) de la reflexión con lo Absoluto, en la cual la reflexión sería razón pero conservaría todavía la forma de la escisión.[652] Y, por tanto, parece que sólo desde la filosofía que separa, escinde y divide, para luego reunir, es posible alcanzar lo Absoluto.

En el DFS la reflexión juega ya un papel central en el pensamiento de Hegel; en tanto vuelta o movimiento de la razón sobre sí, comprende el entramado que Kant presenta como lo trascendental, pues lo trascendental no es sino una vuelta de la conciencia sobre sí. La misma reflexión en tanto actividad que revierte sobre sí, constituye la posibilidad de la apercepción trascendental. Por otro lado, y con relación al ámbito de lo empírico, la reflexión se correspondía con el Juicio reflexionante, aquél que, sirviéndose de la conformidad a fin, juzgaba las cosas como si hubiese unidad. Pues bien, lo empírico no es el ámbito en el que se juzga "como si" hubiese unidad, porque ahora se sabe que la hay; con Hegel hay tal unidad porque todo es Absoluto y lo Absoluto lo es todo: la manifestación se construye como identidad de la identidad y de la no–identidad, constituyendo ambos y su relación, lo Absoluto. En la reflexión se reúnen lo trascendental y lo empírico de Kant: la

651 La cara negativa se corresponde con lo formal y la positiva con la intuición trascendental, encontrándose ambas unidas en el saber trascendental, que es concepto y ser al mismo tiempo. Hegel habla a su vez de dos puntos de vista, el de la reflexión —de la libertad o el ideal u subjetivo—, y el del ser —de la necesidad, el real u objetivo— (*cf.* DFS, pp. 27–28).

652 *Vid.* DFS, p. 21. Sobre la comprensión de la fe en este escrito, *vid.* Duque 1998, p. 377.





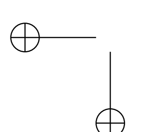
identidad de la identidad y de la no–identidad. Hay una sola unidad y un solo Absoluto, que no es "el" Absoluto sino lo Absoluto.[653] La reflexión ha rebasado el estatus regulativo que tenía con Kant, y aparece como posibilidad tanto de lo trascendental como de lo empírico. Con el principio formulado como la identidad de la identidad y de la no–identidad, Hegel iguala ontológicamente lo trascendental y lo no–trascendental —o el reino de lo empírico—, cuya unidad sólo podía ser pensada desde Kant por medio de la máxima del Juicio reflexionante. La reflexión constituye la posibilidad de ambos, pues la escisión trascendental–empírico configura la experiencia, y la reflexión no es sino eso, la experiencia misma.

La reflexión resulta constitutiva de la experiencia porque define lo Absoluto desde el punto de vista de su manifestación. El sentido de la experiencia parece consistir en la ampliación de la determinación, de la subsunción, y esta ampliación queda garantizada en virtud de la reflexión. La ampliación de la determinación es el movimiento por el cual la reflexión vuelve sobre sí misma y se erige en garantía del sistema, de la unidad. La experiencia se configura como unidad y la filosofía se presenta como la escisión (*Entzweiung*) que se realiza en la unidad justamente con el fin de dar razón de ella. La escisión en la unidad —la reflexión—, es la fuente de la necesidad de la filosofía: quiebra para explicar y luego volver a unir.[654] En otras palabras, la filosofía ha de romper lo Absoluto y construir su manifestación por medio de la reflexión, pues sólo de este modo lo Absoluto es lo Absoluto. Kant habría dado el primer paso, Fichte habría avanzado un poco más, pero ninguno de ellos habría conseguido alcanzar la especulación o el sistema, al haberse quedado en el nivel de la reflexión. Así pues, la reflexión no sólo desempeña un papel fundamental dentro del planteamiento de Hegel, sino que, además, sirve para "jerarquizar" filosofías.

653 Tal y como Duque 1998, p. 277, n. 559 señala: "...puede resultar conveniente traducir *das Absolute*, en Hegel, como «*lo* Absoluto», en neutro (dejando la expresión «el Absoluto» —una denominación que apunta a una Existencia personal, más alla incluso del Ser— para el Dios schellingiano). Al fin, *neutrum* procede de: *ne uter*, «ni una cosa ni otra». La Posición absoluta de lo Absoluto hegeliano *es* la negación de todo lo relativo (negación respecto a Ello, y de las cosas entre sí)."

654 Así lo había expresado también Schelling, *vid.* p. ej. AllÜb, pp. 77–78.



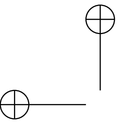


Con el DFS, Hegel se presenta de forma contundente en el panorama filosófico, intentando provocar, quizá, una escisión en el supuesto tándem Fichte–Schelling; seguramente ya consciente de su potencia, entra en la escena filosófica juzgando las propuestas de resolución a un problema que se ha generado con relación a la filosofía de Kant; así, confronta filosóficamente a Fichte con Schelling al poner a Fichte al lado de Kant, y a ambos lejos de su planteamiento personal que, en principio, sería similar al de Schelling. Hegel provocaría la escisión utilizando un elemento clave de la filosofía de Schelling: la Naturaleza, presentando su propuesta como si estuviese en armonía con la de aquél, de quien se sirve para protegerse. Ahora bien, ya en el DFS se advierte una discordancia importante con el planteamiento de Schelling relativa al papel que ha de desempeñar la "reflexión" y a su relación con la intuición, discordancia que, si bien no resulta fácil de identificar en el texto, tiene ya aquí la entidad suficiente como para prever que el camino que Schelling y Hegel seguirán no será el mismo.

### 2.7.3. La valoración de Hegel: especulación y sistema

En el DFS Hegel presenta, por un lado, una solución al problema de la relación entre lo absoluto y lo "relativo a" —el sujeto y el objeto—, al concebir lo Absoluto como todo, a saber, como unidad, dualidad y como la "relación" de ambos. Así, lo Absoluto es la unidad que se pone o manifiesta y que, a consecuencia de ello, y dado que toda manifestación comporta división, se escinde en las formas de sujeto y objeto. Por otro lado, Hegel presenta también en el DFS una valoración de las soluciones al supuesto problema de la unidad en Kant, valoración cuyo resultado se cifra en que habría sido en el marco de la filosofía de Schelling, y no en la de Fichte, en donde tal problema habría sido resuelto satisfactoriamente. El criterio de valoración que aplica Hegel consiste en determinar si la identidad o Absoluto se construye como totalidad, es decir, si la especulación se presenta como sistema.[655] Así, según Hegel, el principio de la especulación —la identidad de sujeto–obje-

655 La especulación se construye como sistema si y sólo si se cancela la contraposición; no es el sistema quien exige la cancelación, sino la especulación.





to— habría sido reconocido tanto por Kant como por Fichte, pero ambos lo habrían perdido con la reflexión, de manera que no habrían logrado construir la identidad como totalidad en el sistema, lo cual se manifestaría principalmente en el hecho de que el objeto habría sido construido sin reconocer lo Absoluto en él. Tanto Kant como Fichte serán reiteradamente criticados por la extrañeza con la que el objeto o, tomado en su totalidad, la naturaleza, es tratada en su planteamiento, hecho al que la filosofía de Schelling habría puesto fin.

Al entender de Hegel, Kant habría presentado el principio del "auténtico idealismo" —la identidad de sujeto y objeto— en la "Deducción de las categorías"[656], pero tal identidad habría desaparecido en el momento en el que Kant convierte el principio en objeto de reflexión filosófica. A consecuencia de ello, el ámbito de lo empírico no se revela como legislado por ley, sino por una máxima del Juicio reflexionante, de manera que el objeto o naturaleza quedan en cierto modo desatendidos por encontrarse al margen de la "aprioridad", es decir, de la legitimidad.[657] A consecuencia de ello, no parece posible realizar afirmación alguna acerca de la realidad de la naturaleza, dado que para enfrentarnos a ella sólo disponemos de una máxima.[658] Hegel vuelve a referirse hacia el final de su escrito a ese problema detectado en Kant, pero esta vez para señalar que aquél sí habría reconocido en cierto modo la naturaleza como sujeto–objeto al concebir el producto de la naturaleza como fin de la naturaleza.[659] Ahora bien, la perspectiva teleológica de Kant supone

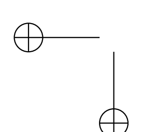
656 *Vid.* DFS, p. 5.

657 "...es bleibt ausser den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität als nur eine subjektive Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aufgezeigt ist; d.h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben" (DFS, p. 6). Se exceptúan las categorías de la modalidad, pues ellas no aportan determinación objetiva alguna de los objetos, por cuanto remiten a la existencia de los objetos con relación al entendimiento.

658 Con relación a Kant, recordemos que el límite por el lado del objeto era la cosa en sí, que expresaría para Hegel la "forma vacía de la contraposición" (DFS, p. 5). Lo "en sí", lo único que "en sí" que hay para Hegel es lo Absoluto.

659 "Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein (durch den Verstand) unbestimmtes setzt, und stellt die Natur als ein Subjektobjekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet, zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig





considerar la naturaleza "como si" fuese conforme a fin, y por consiguiente, se juzga desde parámetros regulativos, no constitutivos, con el propósito de garantizar o justificar la pretensión de ampliar el conocimiento, pretensión que presupone, a la postre, la unidad.

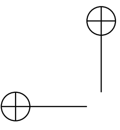
El problema estriba en que el entendimiento humano o el pensar discursivo[660] no resulta lo suficientemente potente para convertir aquella máxima de la reflexión en un principio de determinación. Kant se habría quedado en el estadio de la razón como reflexión, es decir, no habría alcanzado el momento de la razón como especulación,[661] nivel en el cual se advierte que sujeto y objeto se corresponden con dos modos de manifestación de lo Absoluto que, en cuanto tales, han de ser presentados de la misma manera y con igual rango. A la vista de todo ello, se concluye que la naturaleza en Kant no expresa la identidad, lo Absoluto, y por ello la naturaleza en tanto objeto de reflexión no se traduce en una reflexión sobre algo vivo, en lo que, en definitiva, es, organismo o sujeto–objeto. La identidad encontraría su expresión sólo en el ámbito de lo trascendental, de lo *a priori*, pero no en el ámbito de lo empírico, de lo *a posteriori*.[662]

ohne Mechanismus, Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, diskursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besondern Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt sein; die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus subjektives und die Natur ein rein objektives, ein bloß Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstand soll zwar eine blosse Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich sein, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmässigkeit zusammentreffe" (DFS, p. 69).

660 DFS, p. 69. Y por otro lado, al no considerar la posibilidad de un entendimiento sensible, la razón sólo podía construirse mecánicamente.

661 De ahí que la "Dialéctica trascendental" se describiese como una Lógica de la apariencia y no de la verdad.

662 Para ello habría tenido que anularse la diferencia entre lo que es posible en sí y lo real, lográndose de ese modo la unidad entre la naturaleza considerada de acuerdo con causalidad según el mecanicismo y según la libertad. En todo caso, si hay Absoluto entonces no parece viable distinguir entre lo posible y lo real: todo lo que es en lo Absoluto es real. Sobre esta cuestión, *vid*. DFS, p. 69 y ss.






Hegel hace extensiva la crítica de Kant a Fichte, si bien concediendo que Fichte habría avanzado más que Kant en la construcción de la totalidad.[663] Al igual que Kant, Fichte habría reconocido el auténtico principio de la especulación, y así mismo, también en su planteamiento la especulación no habría acabado por articularse o autoconstruirse como sistema, de manera que el resultado del sistema no se habría revelado como el principio.[664] Ahora bien, la crítica que Hegel realiza a Fichte no parece obedecer a fines constructivos, sino a otros intereses;[665] de entrada, Hegel malinterpreta el planteamiento fichteano al recoger como principio de su sistema la formulación Yo=Yo que pertenece a la parte teórica, cuando sucede que el principio del sistema de Fichte, se revela al final, en el marco de la ciencia de lo práctico.[666] Por otro lado, Hegel considera, además, que el sistema de Fichte no se construye como identidad sujeto–objeto,[667] sino que se articula por medio de relaciones de

663 *Vid.* DFS, p. 79 y ss. Así, tal y como F. Duque 1998, p. 375, afirma: "...Fichte —tratado aquí con un respecto que desaparecerá en *Glauben und Wissen*— es alabado por haber sido el único en captar el verdadero *espíritu* del kantismo, derribando la cosa en sí y superando el dualismo entre pensamiento y sensibilidad mediante su profundización en la función mediadora de la «imaginación productiva», amén de haber conectado razón teórica y razón práctica bajo el primado de la Libertad, abriéndose así a una problemática ético–histórica que no podía dejar indiferente a Hegel." Sobre la imaginación productiva, *vid.* DFS, p. 39 y ss, en donde Hegel, entre otras cosas, afirma que: "...die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Gränze –, zugleich die Entgegengesetzen als die begränzenden setzt" (DFS, p. 39), *vid.* DFS, p. 39 y ss.

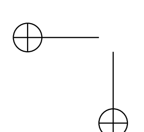
664 La identidad absoluta es el principio de la especulación que, aún habiéndose conformado como regla, no se habría constituido como sistema; a consecuencia de ello se habría postulado una "plenificación infinita" confiando su realización a la facultad práctica (*praktisches Vermögen*), plenificación que ciertamente no culmina como Yo=Yo (*cf.* DFS, p. 40).

665 Dicho sea de paso, para R. Lauth la crítica a la que Hegel somete a Fichte en este texto no tocaría el fundamento de la "Doctrina de la ciencia" (*vid.* Lauth 1987, *passim*); este autor da cuenta en su trabajo, además, de las coincidencias y las diferencias entre el planteamiento de Schelling y de Fichte de esa época.

666 Y así, afirma Hegel que: "Ich g l e i c h Ich verwandelt sich in: Ich s o l l gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück" (DFS, p. 45). *Vid.* tb. DFS, pp. 6–7, y p. 32 y ss.

667 Hegel parece aspirar a que desaparezca la diferencia entre las dos series que Fichte había distinguido, es decir, que fundamento y fundamentado coincidan, algo que ya





causalidad, y la causalidad presupone no la identidad, sino, por el contrario, la no–identidad de sus miembros, dado que uno de ellos se erigiría en causa o en fundamento, y el otro en consecuencia o en lo fundamentado.

Fichte habría llamado Yo a lo Absoluto: Yo[668] es la identidad del sujeto y del objeto, el verdadero principio de la especulación; y habría expresado tal principio para la reflexión en la forma de tres proposiciones fundamentales: la primera de ellas se correspondería con la identidad, la segunda con la no–identidad y la tercera con la síntesis de ambas. Ahora bien, Hegel considera que en el tercer principio no se realiza una verdadera síntesis: no hay síntesis de la identidad y de la no–identidad, sino dualidad o escisión y, por consiguiente, en el tercer principio el Yo subjetivo sería distinto del Yo objetivo, permaneciendo ambos contrapuestos,[669] y a consecuencia de ello, la síntesis tendría que ser postulada: "Yo debe ser igual a Yo". Fichte habría conseguido realizar el Yo como sujeto–objeto subjetivo, pero no habría logrado presentar el objeto o la naturaleza como sujeto–objeto objetivo. De manera que, al final, el supuesto resultado del sistema no coincidiría con su principio, dado que el objeto resultaría pensado como objeto objetivo y se percibiría como choque (*Anstoß*)[670], esto es, no se revelaría también como sujeto, sino que se habría fijado como algo muerto,[671]mientras que, por el contrario, el sujeto sí

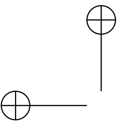
habría conseguido Schelling de algún modo en la AllÜb por medio de la figura del *Geist*.

668 O si queremos, el puro pensarse a sí mismo o la intuición intelectual.

669 "...aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist; nemlich das Entgegensetzen des Ich und das sich selbst Setzen des Ich widersprechen sich; und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deßwegen für dasselbe absolut. Die produktive Einbildungskraft ist ein Schweben zwischen absolut Entgegengesetzten, die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann. [/] Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv, statt zu Ich = Ich durch zu dringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht–Ich; oder das reine Bewußtseyn erweißt sich nicht gleich dem empirischen." (DFS, p. 42).

670 *Vid*. DFS, p. 42, y p. 46.

671 Y así afirma Hegel que en el planteamiento de Fichte: "Die Natur ist hiemit sowohl in theoretischer als in praktischer Rüksicht ein wesentlich bestimmtes und todtes" (DFS, p. 50), frente a la definición que él da de naturaleza: "Die Natur ist nem-





se habría constituido como sujeto–objeto, puesto que el Yo es objeto para su conciencia.[672]

En suma, en vez de tener un objeto como Yo=Yo, topamos con el objeto como Yo y No–Yo, y esto se traduce en un desajuste entre la conciencia pura y la conciencia empírica que impide su identidad, y las destina a mantener relaciones de dependencia, es decir, las fija en la contraposición. La conciencia empírica no coincide con la autoconciencia absoluta o Yo, de modo que deja de ser absoluta.[673] Ni en la filosofía teórica ni en la práctica se mostraría el principio de la especulación (Yo=Yo), sino que en ambas todo se quedaría en una exigencia: en el ámbito de lo teórico, porque el objeto no es determinado como sujeto–objeto objetivo, y en el ámbito práctico, porque la conciencia no acaba de reconocerse en lo que pone.[674] La identidad se convierte en deber ser,[675] y tal es la más elevada síntesis que alcanza a presentar aquel sistema; ahora bien, al no haber identidad, tampoco puede tener lugar la reflexión absoluta, de modo que la unificación (*Vereinigung*) o síntesis que tenía que acontecer se queda en la propuesta de un progreso infinito: el acto de reflejar acaba siendo más elevado o superior a lo reflejado, por lo que el sistema queda descompensado.[676] La consecuencia principal de tal desequilibrio es que realidad e idealidad no se reunifican, o en otras palabras, el Yo absoluto,

lich das bewußtlose Producieren des Ich, und Producieren des Ich ist ein sich selbst bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subjekt = Objekt" (DFS, p. 51).

672 Ser sujeto no consiste en asumir u ocupar una posición, sino en ser actividad. Tal concepción resulta solidaria de la repetida afirmación de Hegel según la cual habría que pensar lo verdadero no sólo como sustancia sino también como sujeto, lo cual significa, a la postre, que ser es pensar. Dicho de otro modo, lo único que se pone a sí mismo en Fichte es el sujeto de la conciencia, pero no el objeto o naturaleza: éste es puesto por la conciencia.

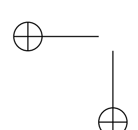
673 Por consiguiente en el planteamiento de Fichte nos encontramos, por un lado, con una conciencia pura concebida como intuición de la intuición, como reflexión filosófica cuyo objeto es la identidad originaria, y por otro lado, con la conciencia empírica, ocurriendo que ambas no se reunifican.

674 Es decir, el que refleja o el que pone no acaba de reconocerse en lo puesto: de algún modo, parece que el acto no recoge o no refleja toda la potencia del poner.

675 "Die absolute Identität ist nur in der Form eines entgegengesetzen, nemlich, als Idee, vorhanden" (DFS, p. 47).

676 De modo que la crítica a Fichte se cifra, en definitiva, en que su hecho (*Tat*) no se corresponde o no responde a lo que espera de la acción (*Handlung*): no lo agota.





definido como actividad real e ideal, no logra culminar su presentación,[677] y como mucho, produce infinitas partes de sí mismo, pero no se reproduce a sí mismo como sistema.

Así pues, la razón —la identidad[678]— se convierte en no–identidad, el sujeto–objeto en un sujeto–objeto subjetivo. Fichte no habría logrado realizar un tránsito correcto a la objetividad debido a que no habría conseguido que la identidad deviniese totalidad, y ello fundamentalmente porque habría perdido el principio —la intuición intelectual—, a causa de lo cual ésta no habría podido constituirse como autointuición absoluta.[679] Así pues, uno de los miembros de la escisión quedaría investido como Absoluto, a saber, el sujeto–objeto subjetivo o la razón puesta en una forma limitada como razón práctica; por consiguiente, los dos puntos de vista o las dos caras del sistema que Hegel reconocía —la especulación y la reflexión— no están unidos en la filosofía de Fichte; él se habría situado en el punto medio que los une, el Yo, pero no habría logrado la reunión porque la esencia del Yo y su ser puesto (existencia) no coinciden[680]: el Yo no se reconoce en su manifestación. A consecuencia de ello, la contraposición, que habría de ser un momento interno y constitutivo del proceso, quedaría fijada como absoluta y permanente.[681] En definitiva, Hegel socava el fundamento del sistema de Fichte, y así, frente a la preocupación de éste por que la unidad o la identidad de la conciencia no fuese suprimida, Hegel, por el contrario, considera que en la conciencia hay de entrada una dualidad: la conciencia es una relación, y la relación presupone siempre la escisión.

677 Y precisamente en lo Absoluto acontece eso: lo real y lo posible coinciden, o lo real y lo ideal.

678 Dicho de otro modo, pasamos de la identidad como unidad a la identidad como unidad y duplicidad. Hegel pretende demotrar que la identidad pensada por Fichte se corresponde con una unidad pura, abstracta, formal.

679 DFS, p. 45.

680 Dicho de otro modo, Fichte no soluciona el problema de la contraposición, de todo aquello que no es Yo. En la GWL de 1794 Fichte se habría preocupado de no suprimir la unidad o identidad de la conciencia, mientras que precisamente lo que parece pretender Hegel es mostrar que no hay tal unidad, que la conciencia consiste en dualidad, tal y como había señalado Hölderlin, pero intentando salvar al mismo tiempo la posibilidad del conocimiento de lo Absoluto.

681 Además de ello quedaría fijada como ideal y no como real.

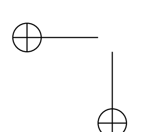
En definitiva, ni Kant ni Fichte dan cuenta de la identidad o de lo Absoluto. Ambos habrían perdido el principio con la reflexión, o mejor dicho, los dos se habrían quedado en la reflexión, de manera que no habrían logrado su autosupresión, la cual resulta imprescindible para alcanzar el punto de vista de la especulación o de lo Absoluto. Si la filosofía de Kant había sido una primera incursión en el ámbito de la reflexión, ciertamente Fichte habría dado un paso más al desterrar la "cosa en sí" de la filosofía, pues lo único "en sí" admisible es el todo o Absoluto, pero habría cometido el error de considerar uno de los miembros de la escisión como Absoluto. En cualquier caso, se constata que la potencia de la reflexión en Kant y en Fichte no es suficiente para descubrir que la dualidad o escisión se corresponde con la manifestación de lo Absoluto, que habría de construirse o reconocerse tanto por el lado de lo trascendental como por el de lo empírico, así como por el lado de lo *a priori* y el de lo *a posteriori*. Dicho de otro modo, no llega con garantizar la universalidad y necesidad desde el ámbito de lo trascendental, sino que ha de hacerse también en el ámbito de lo empírico, ámbito que se corresponde con el otro miembro de la escisión en la que consiste la manifestación de lo Absoluto. En resumidas cuentas, tanto en el planteamiento de Kant como en el de Fichte, el objeto es reconocido por la conciencia, y en ello consiste la esencia de "lo trascendental",[682] pero la unidad o lo Absoluto no toleran un objeto reconocido o conformado por la conciencia: el objeto, al igual que el sujeto, se pone a sí mismo. Así pues, para que finalmente lo Absoluto también sea en la naturaleza o la naturaleza sea en lo Absoluto, parece que habrá que esperar a Schelling.

Hegel no dedica un capítulo aparte a la presentación del "sistema"[683] de Schelling, sino que la exposición de su sistema se realiza al hilo de una comparación con el planteamiento de Fichte. Utiliza en cierta medida a Schelling para atacar el sistema de Fichte, pues la comparación a la que somete ambos planteamientos parece tener como único fin mostrar que los supuestos errores cometidos por Fichte (y Kant) habrían sido subsanados por Schelling. A

682 *Vid.* DFS, p. 52.

683 Se supone que Hegel está teniendo en cuenta, fundamentalmente, la obra de Schelling *System des traszendentalen Idealismus*, si bien pudiera haber tenido presente el contenido de la *Darstellung meines Systems der Philosophie*.





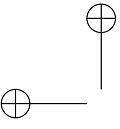
diferencia de Fichte (y de Kant), en el planteamiento de Schelling se atiende al objeto o la naturaleza: Schelling habría salvado la manifestación de lo Absoluto también por la "parte" del objeto, en virtud de la consideración de la naturaleza como sujeto–objeto objetivo por medio de la presentación de una filosofía de la naturaleza. De este modo, el concepto de organismo, un sujeto–objeto dinámico que se escondía tras el término kantiano de fin de la naturaleza, habría dado sus frutos. La naturaleza, al igual que la inteligencia, es sujeto–objeto, y ambas son, o en ambas es, lo Absoluto; en otras palabras, Schelling habría conseguido que el principio de la especulación o lo Absoluto se realizase como sistema[684], de modo que el sujeto–objeto se habría escindido en un sujeto–objeto subjetivo y en un sujeto–objeto objetivo. Y de ahí que el sistema de Schelling conste de dos ciencias: la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza, de manera que la primera de ellas construiría lo objetivo desde lo subjetivo, y la segunda de ellas lo subjetivo desde lo objetivo; aquélla se ocuparía de dilucidar el camino que se extiende desde la conciencia a lo carente de conciencia, y la filosofía de la naturaleza, el que se traza desde lo carente de conciencia a la conciencia. Ambas ciencias recorrerían el mismo trecho pero siguiendo direcciones opuestas, conformando en continuidad el sistema.[685] El punto medio en el que ambas se encontrarían sería lo Absoluto concebido como indiferencia de ambos, la indiferencia de sujeto y de objeto.

Hegel se presenta bajo la égida de Schelling pero su proyecto difiere del de Schelling; ciertamente no hay una crítica directa, pero sí se advierten divergencias a lo largo del texto. Estas se manifiestan básicamente con respecto a dos puntos: la relación de la reflexión con la intuición intelectual, y la interpretación de lo que haya de ser, o es, lo Absoluto.[686] Al igual que Fichte,

684 Con Fichte sistema y ciencia serían sinónimos, mientras que Schelling piensa un sistema conformado por dos ciencias.

685 Consideración que Schelling realiza en la Introducción al *System des traszendentalen Idealismus* (SW III, pp. 330–331). De ella da cuenta Leyte 1998, pp. 45–46. *Vid.* también Duque 1998, p. 377.

686 Una tercera discordancia tendría que ver con la relación que tiene la especulación con el arte. Hegel parece oponer aquélla al arte y a la religión: en la especulación tendríamos una intuición consciente de lo Absoluto, y en el arte y la religión, la intuición se revelaría como inconsciente.





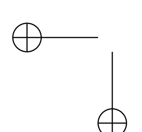
en el planteamiento de Schelling se mantiene una separación entre la reflexión y la intuición intelectual: la reflexión en Schelling se corresponde con la salida de la intuición intelectual, y siendo los dos momentos incompatibles, no hay posibilidad de reunificación de ambos. Hegel, por su parte, advierte que la verdadera especulación consiste en la reunificación de la intuición y la reflexión, reunificación con la que se gana lo Absoluto. Schelling pretende superar la reflexión, obviándola, mientras que Hegel la elevará a razón. La reflexión[687] en Schelling es un momento imprescindible, pero en cierto modo incómodo, mientras que para Hegel resulta necesaria pues forma parte del mismo ser de lo Absoluto. Schelling recurre a la intuición para "superar" la reflexión, mientras que para Hegel a la intuición absoluta sólo llega mediante la autosupresión de la reflexión. Y ello porque lo absoluto es la identidad de la identidad y de la no–identidad, o la identidad de la intuición y de la reflexión.

Hegel mantiene, además, la escisión en lo Absoluto, algo impensable para Schelling: en lo Absoluto no hay escisión, ya que consiste en pura indiferencia: es la ausencia de límite o de determinación. Frente a él, para Hegel lo Absoluto es la identidad del límite, o la determinación plena y la ausencia de límite o indeterminación, resultando que tal identidad o totalidad no conforma tercero alguno, sino lo mismo. La escisión en Schelling comporta un abandono de lo Absoluto, mientras que para Hegel la escisión, la reflexión, constituye un abandono de lo Absoluto que es precisamente lo Absoluto mismo. Schelling excluye la contradicción, la contraposición, mientras que Hegel la acepta: no es ajena o externa, sino esencial a lo Absoluto mismo.[688]

687 Schelling sustituirá en la segunda edición de su obra: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* el término "reflexión" por "especulación". La investigación hegeliana se ha apoyado en este hecho, así como en las transformaciones que ambos términos sufren en los escritos tempranos de Schelling, para reclamar influencia de Hegel sobre Schelling en la constitución de la filosofía de la identidad (*vid.* p. ej. las tesis de K. Düsing 1975, sobre las que se siembra la duda en Leyte/Rühle 1989, p. 15, nota 17); pero el cambio en Schelling parece ser fundamentalmente terminológico, no filosófico, y más que a una influencia de Hegel pudiera deberse a un distanciamiento intencionado de Fichte, con el que romperá posteriormente en el año 1802.

688 De este modo Hegel asume, y a la vez supera, la objeción que Hölderlin le habría hecho a Fichte, según la cual no podría haber tránsito alguno entre el ser y la escisión. Así,



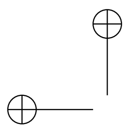
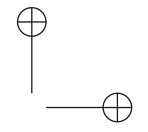


La contraposición no ha de ser ideal, sino real (y, por consiguiente, también ideal); es decir, no se halla sólo en el ámbito de la conciencia, sino en lo Absoluto, pues sólo resulta real lo que es en lo Absoluto.

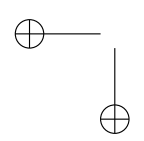
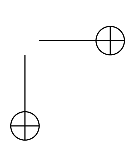
En suma, según Hegel con la filosofía de Schelling se superaría el planteamiento parcial de Fichte: idealismo trascendental por un lado y filosofía de la naturaleza por otro, dan cuenta del sujeto–objeto subjetivo y del sujeto–objeto objetivo, ambas como totalidades relativas que serán reunidas o suprimidas para alcanzar lo Absoluto en tanto indiferencia. La tesis de Hegel se cifrará en que Schelling completa o acaba el trabajo que Fichte habría emprendido: ahora sí que la especulación se construye como sistema. Pero quizá lo acontecido haya de ser interpretado de otro modo. Tal vez Schelling no complete o ajuste a Fichte, como quiere hacer creer Hegel, sino a Kant. Y quizá Hegel sea la culminación de un proceso que habría empezado con Schelling, y no con Fichte, a quien Hegel, por otro lado, parece deberle más de lo que muestra. Y acaso Hegel no sea la culminación de nada, sino una propuesta de solución diferente a un mismo problema: la unidad.[689]

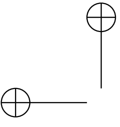
para Hegel el ser —o lo Absoluto— consiste en aquello que "es" porque se escinde: la escisión pertenece a lo Absoluto mismo, de modo que no puede haber "salida" de lo Absoluto, porque nada hay "fuera" de él.

689 Unidad que en Fichte se presenta en tanto progreso infinito, en Schelling bajo el nombre de indiferencia, y en Hegel como totalidad.

# 3 Cierre: la reflexión



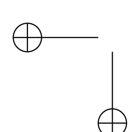


## 3.1. Lo trascendental

El ámbito de "lo trascendental" surge para la filosofía como resultado de la investigación que Kant realiza acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, consistiendo ésta en una reflexión sobre el sujeto o la razón, cuyo objetivo se cifra en determinar el modo por el cual el sujeto conforma o estructura el objeto; emprender tal investigación supone, por lo pronto, partir de una separación entre aquello que conoce y lo conocido, esto es, entre el sujeto y el objeto, evidenciándose "lo trascendental", por consiguiente, como solidario de estos dos elementos, los cuales precisamente son lo que son porque se relacionan. Así las cosas, puede decirse ya que "lo trascendental" se constituirá como sinónimo de dualidad —siendo él mismo, además, miembro de aquella dualidad que conforma junto con "lo empírico"—, pero no de la escisión, pues ésta presupone una unidad como principio, inexistente en el planteamiento de Kant, en el cual, por el contrario, la unidad se presenta siempre como una tendencia que nunca se consuma. De manera que, si bien es cierto que la unidad se concibe como una instancia regulativa, en último término la instancia constitutiva de su pensar es la dualidad. La filosofía de Kant se revela, pues, como un entramado de dualidades que se van resolviendo en unidad por medio de un enlace que hace posible la síntesis. Por tanto, no ha lugar a Absoluto alguno, ni puede haberlo, pues éste nombra aquello que está absuelto de todo y no mantiene relación alguna; así mismo, tampoco ha lugar a la unidad como principio, pues ésta, lejos de ser principio en el planteamiento de Kant, surge como "resultado" o "fin" de la síntesis. De todo ello se desprende que no resulta posible pensar en clave de sistema y, por consiguiente, "sistema" y "trascendental" son en Kant términos incompatibles.

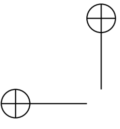
En el ámbito de lo trascendental el sujeto se evidencia como un entramado de facultades en virtud de las cuales se realizan una serie de síntesis cuyo sostén último radica en la conciencia, la cual, a su vez, es sostenida por el objeto (en general). Pues bien, Kant da cuenta de aquello que compete a





la constitución del objeto y a las relaciones que él mantiene tanto con otros objetos, como con el sujeto, por medio de la tabla de las categorías; éstas resultan apropiadas para determinar lo que concierne al objeto en cuanto estructura, esto es, para esclarecer la naturaleza del objeto, pero no para hacerse cargo del objeto en tanto naturaleza. En otras palabras, la tabla de las categorías satisface el objeto en la medida en que éste se constituye como algo fijado, pero no da razón del "organismo", a saber, de ciertos productos de la naturaleza que resultan ser objeto y sujeto al mismo tiempo —que, por tanto, parecen quedar al margen de un planteamiento asentado en la dualidad—, ni tampoco, a mayores, de la naturaleza en tanto totalidad. Y todo ello porque, en primer lugar, ninguna de las categorías parece ser tan potente como para desentrañar el proceso de la naturaleza en cuanto devenir o vida, siendo éste uno de los límites de "lo trascendental" —o tal vez habría que decir "limitación"— que sólo es posible rebasar por medio de un principio de carácter regulativo y teleológico: la conformidad a fin. Y, en segundo lugar, porque desde lo trascendental es imposible explicar la naturaleza del organismo, pues si ya desde tal ámbito no se puede arrojar luz sobre el sujeto —dado que no puede aplicarse a sí mismo las categorías con las que conforma el objeto—, con menor motivo se podrá esperar que acierte a dar cuenta de una instancia que se revela como sujeto–objeto, esto es, una instancia que parece tener en sí misma no sólo el principio del cambio o del movimiento, sino también su fin, todo lo cual pondría en tela de juicio, para empezar, la idealidad del espacio y del tiempo en el sentido kantiano. La razón de tales "limitaciones" parece ser, en última instancia, la paradoja del sentido interno, en virtud de la cual resulta inconcebible pensar la continuidad entre tiempo (forma del sentido interno) y la conciencia —los cuales se relacionan únicamente por medio de una serie de síntesis—, impidiendo así la posibilidad del sistema. De modo que, a la postre, tiempo y razón, mantendrían relación sólo por medio del entendimiento y del Juicio, esto es, de la reflexión.

El nuevo ámbito que Kant gana para la filosofía se ilustra con la figura de la conciencia trascendental. Ésta es, al margen de consideraciones de tipo técnico, sinónimo de conciencia filosófica, remitiendo, en consecuencia, a la distancia que hay que tomar con "lo natural". La filosofía consiste, por consiguiente, en distancia o separación, se debe a la dualidad y aspira a des-

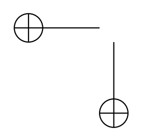




entrañar la forma que se le da a la realidad. Fichte asumió esta diferencia entre la conciencia filosófica y la conciencia natural, y la tradujo en las dos series que reconoce en su sistema, a saber, la serie de lo que acontece y la serie de la presentación de lo que acontece, concebida como historia pragmática del espíritu humano: la primera se correspondería con el proceder de la conciencia natural, mientras que la segunda remitiría a la conciencia desde el punto de vista trascendental. Se puede decir, además, que Fichte permanece al lado de Kant dado que no abandona el ámbito de "la finitud", pero se distancia de él en la medida en que a su planteamiento pertenecen tanto la pretensión de establecer un principio como la de conformar un sistema. Si el problema que Kant habría tratado de resolver se cifraba en garantizar la validez de los juicios de la ciencia, el problema para Fichte consiste en fundamentar la certeza de tales juicios en tanto que son formulados por el sujeto que conoce, esto es, no piensa en un principio de lo real, sino en un principio que garantice la certeza del saber de lo real. De modo que la tendencia a la unidad registrada en el planteamiento de Kant encuentra en Fichte su fin que no es sino su principio. El principio, en tanto fundamento de la validez en Kant o de la certeza en Fichte, se halla en el sujeto del conocimiento, pero tal fundamento, que se encuentra en el mismo plano de lo fundamentado en Fichte, no llega nunca a ser conocido, siendo precisamente éste uno de los rasgos que definía lo trascendental. Así pues, puede decirse que Fichte sobrepasa el límite marcado por Kant para explorar qué es lo que se halla al otro lado —supuestamente, el principio—, pero éste no se conoce como tal, por cuanto al fundamento no resulta posible acceder desde lo fundamentado, de manera que, al final, Fichte no parece abandonar "lo trascendental", asumiendo con ello la tensión que comporta la dualidad. De modo que, si sobre el principio nada podía afirmarse en la filosofía de Kant, dado que la única noticia que se tenía de él era la tendencia a la unidad de la razón, para Fichte tal principio es verdadero, pero sólo en el ámbito de lo ideal, no de lo real: el principio nunca se revela como unidad en la experiencia.

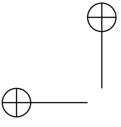
Si bien Fichte, al igual que Kant, se ubica en el ámbito del saber, su preocupación no se cifra sólo en la constitución del objeto en cuanto fenómeno, sino en la génesis del objeto en la intuición, y de ahí que parta y priorice las categorías de la cualidad, —resultando ser la génesis solidaria de la prioriza-





ción de un título de la tabla de las categorías—, y la cantidad, para ocuparse de la relación en el "Fundamento del saber teórico", y de la modalidad en el "Fundamento de la ciencia de lo práctico". Ahora bien, la diferencia entre la posibilidad y la realidad —en cierto modo, la dualidad última que define lo trascendental— sigue imposibilitando la paz del sistema; dicho de otra manera, ni la realidad alcanza la posibilidad, ni el objeto la agota nunca. Y ello porque la unidad como principio en Fichte se revela como génesis en tanto comienzo del sistema, pero no se constituye como fin que se alcanza, de manera que la unidad permanece como tarea. El objeto no acaba de integrarse en el sistema, y la filosofía, por consiguiente, tampoco logra reflexionar toda la realidad. En verdad, Fichte da cuenta del objeto en tanto actividad del sujeto, pero, aún así, no consigue que la experiencia se cierre como sistema, y ello, en último término, debido a que no resulta posible demostrar que el objeto no consiste sino en la actividad del sujeto que queda al margen de la reflexión o de la conciencia, y porque, al igual que le había ocurrido a Kant, se le sigue escapando el objeto en tanto organismo —en cuanto vida— y en tanto totalidad —naturaleza—.

Así las cosas, podría decirse que Fichte, de algún modo, "completa" lo trascendental con el principio, pero no sobrepasa tal ámbito; él pretende "salvar" o "cerrar" los desarrollos de Kant sirviéndose de los medios que éste ha ofrecido, reconociendo como principio uno de los miembros de la dualidad: la razón práctica. Pero en su planteamiento, al igual que en el de Kant, la unidad sigue consistiendo en una tendencia y, a diferencia de lo que sucede en la filosofía de Schelling y Hegel, el principio no es, en sentido estricto, absoluto, sino incondicionado o no–condicionado: no hay Absoluto en Fichte, sino una tendencia a lo infinito. Fichte eleva el sujeto en tanto sujeto de decisión a sujeto absoluto, llevando "lo trascendental" hasta sus últimas consecuencias, pero, en puridad, lo Absoluto no puede consistir en un sujeto absoluto, pues ya sólo con la mera referencia a un sujeto estamos remitiendo inevitablemente a la dualidad sujeto–objeto. Con el sujeto absoluto Fichte explicaría la génesis del objeto en tanto constituido por la actividad de aquél, si bien, a la postre, el sujeto no sería consciente de ello debido a que la reflexión no es absoluta. Y será precisamente esto, el hecho de que la reflexión no acontezca de forma absoluta, la constatación última de que Fichte no sobrepasa



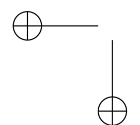



el ámbito de la finitud, esto es, la garantía de que su planteamiento respeta los límites que definen "lo trascendental", aun cuando traspase la frontera de modo ideal. Fichte sólo se ubica en el principio cuando trata lo ideal, pero no en lo que concierne a lo real, pues esto le exigiría no sólo aclarar cuál es la génesis del objeto de conocimiento, sino la génesis de la existencia del objeto y de la materia.

A tenor de lo visto hasta el momento parece que tanto Kant como Fichte permanecen en el ámbito del saber: lo real para ambos pertenece a uno de los lados de la dualidad, al del sujeto. Es verdad que Fichte echará por tierra de algún modo lo "en sí", o mejor dicho, lo reubicará colocándolo "en nosotros", pero de lo "en sí", al igual que sucedía en la filosofía de Kant, no hay conocimiento, dado que no resulta posible llevarlo a conciencia. El Yo, el principio, es concebido por Fichte como actividad originaria o actividad de hecho que, en tanto actividad, consiste en dos tendencias que se dirigen, respectivamente, hacia fuera y hacia dentro: aspiración y reflexión. Con la reflexión de tal actividad se origina la conciencia y, por consiguiente, la reflexión se evidencia como el tránsito entre el poner en tanto poner y lo puesto: la reflexión de la actividad se erige en la posibilidad de la contraposición. Ahora bien, Fichte no logra desvelar el origen de la reflexión de la actividad porque no puede dar razón del choque (*Anstoß*), responsable de que la actividad vuelva sobre sí, dificultad que no parece ser sino una traducción en términos fichteanos del problema de la afección en Kant.

Desde el punto de vista de Fichte, la reflexión constituye el estadio en el que se habría quedado Kant, aquél desde el cual la conciencia se comprende como sostén o posición y desde el que resulta imposible saber que el objeto no consiste sino en la propia actividad del sujeto que no llega a la conciencia, pues desde tal posición no se puede tener conocimiento de que la diversidad de la conciencia, en último término, no viene dada desde "fuera" sino desde "dentro". Por su parte, el objeto en Kant daba lugar a dos modos de la reflexión: aquélla que se abría en torno a la naturaleza del objeto y aquélla que discurría sobre la naturaleza como objeto, o si queremos, sobre el objeto en su totalidad, ocurriendo que en este último caso la reflexión se revelaba como máxima del Juicio, y constituía un modo de enfrentarse a aquello que quedaba al otro lado de lo trascendental —la diversidad de lo empírico—

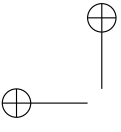




para llevarlo a unidad. Pues bien, con Fichte la reflexión marcará el tránsito entre lo que se comprende como principio y la conciencia, o entre el sujeto incondicionado y el sujeto y el objeto de la conciencia; dicho de otro modo, la reflexión expresará el tránsito entre la unidad y la dualidad, si bien la unidad queda siempre del otro lado, inaccesible para la conciencia, constituyéndose, por consiguiente, en el puente que comunica el principio y lo principiado, lo incondicionado y lo condicionado. Así pues, por medio de la reflexión se articulará el principio y la conciencia, marcando un tránsito que ni en Kant ni en Fichte tiene carácter objetivo.

La reflexión cubre en Kant las dos perspectivas del problema del conocimiento, tanto aquélla que compete a la fundamentación de la universalidad y la necesidad, como la que se refiere a la ampliación del conocimiento. Resulta posterior a la experiencia en un doble sentido: por un lado, reflexión es aquello que realiza la conciencia sobre sí a fin de determinar la posibilidad de la unidad del conocimiento, y en este caso, remite a una actividad de la conciencia que se tiene a sí misma como objeto y se corresponde con "lo trascendental", siendo su "resultado" la presentación de la conciencia como sostén y como forma de unidad; y por otro lado, Kant recurre a la reflexión con el fin de hallar un principio de determinación para lo indeterminado, es decir, con el propósito de alcanzar cierta unidad en la diversidad de lo empírico, y en este sentido, la reflexión se revela como una actividad de la conciencia cuyo objeto era exterior a ella. En resumidas cuentas, la reflexión, en tanto vuelta de la conciencia sobre sí, pretende satisfacer la necesidad de fundamentación de la universalidad y necesidad de los juicios de la ciencia, y en tanto modo de proceder de la conciencia ante el objeto en general, aspira a dar razón de la necesidad de la ampliación del conocimiento.

Estos dos sentidos o modos de la reflexión en Kant serán unificados por Fichte al concebirla como una vuelta sobre sí. Si para Kant, en ambos casos, la reflexión resultaba posterior a la experiencia, ahora se revela como la misma posibilidad de la experiencia, y no se presentará tan sólo como un giro de la conciencia sobre sí, sino como la misma génesis de la experiencia. En Fichte, la reflexión se constituye en tanto vuelta de la actividad del principio sobre sí que genera "lo trascendental" y garantiza la unidad de "lo empírico", debiéndose aclarar aquí que, si bien asegura la unidad ideal de lo empírico,

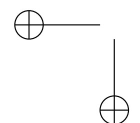





no garantiza su realidad. Desde la reflexión, la conciencia ya no es sólo posición o autoposición, sino un "ponerse"; será una vuelta sobre sí de la acción de hecho que genera tanto el sujeto como el objeto, pero el hecho, que es reflexión, no satisface la acción, de modo que la reflexión nunca se consuma, disparándose al infinito. Fichte ajusta el principio por un lado —por el de la fundamentación—, pero el principio, aunque garantiza la unidad de lo fundamentado, no acaba de generarla del todo, dejando al hombre sumido en la dualidad. En cierto modo, el planteamiento de Fichte parece consistir en hacer patente lo que en Kant se supone que estaba latente, si bien que esto no ocurriese —aceptando como hipótesis que el principio estuviese "latente"— resultaba consubstancial al planteamiento de Kant. Así pues, puede decirse que Fichte se separa de Kant al establecer un principio e intentar desde él realizar el tránsito a la dualidad —tránsito que resulta frustrado, ya que no se logra dar cuenta de la oposición o contraposición—, y por otro lado, permanece a su lado, por cuanto mantiene el límite, pues desde la dualidad tampoco se alcanza la unidad, la cual, al igual que sucedía en el planteamiento de Kant, se postula.

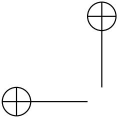
Fichte, de algún modo, ha dado solución a la cuestión de la división de la filosofía, pero no al problema de lo real o de la experiencia; así, la separación kantiana de la filosofía en teórica y práctica encuentra ahora su unidad y principio en la razón práctica, de modo que la filosofía ha dejado de ser "Crítica" para convertirse en "Doctrina de la ciencia" y en ciencia, y como tal, parece querer ser historia en tanto presentación de las acciones del espíritu humano por medio de la reflexión. Por consiguiente, Fichte logra presentar la filosofía como unidad o como sistema —en tanto sistema del saber—, pero, sin embargo, no logra alcanzar el equilibrio entre el saber y lo real o la experiencia; dicho de otro modo, el saber en tanto reflexión no refleja nunca del todo la experiencia: hay algo de ella que siempre se escapa, que queda atrás. Así pues, no se alcanza en el planteamiento de Fichte la continuidad entre filosofía y experiencia porque la reflexión no se consuma como absoluta. Sí pudiera haberse conseguido en el caso de Fichte —y a diferencia de lo que habría sucedido en Kant—, dar forma a un sistema de lo trascendental, pero no al sistema de la experiencia, ya que resuelve la génesis del saber en tanto reflexión de una actividad, pero no resuelve la génesis de lo





real porque no logra explicar la materia, o si queremos, *grosso modo*, la razón última de la diversidad.

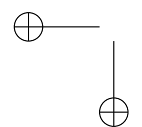
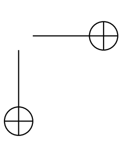
Fichte recorre el mismo camino que Kant, pero en sentido contrario: de acuerdo con el espíritu de la *Crítica del Juicio* y con lo incondicionado tal y como es concebido en la *Crítica de la razón práctica*, "completa" o "redondea" la *Crítica de la razón pura*. El resultado de esta operación consiste en que, a pesar de haberle dado la vuelta a Kant, permanece en el marco de lo trascendental: ciertamente rebasa el ámbito de las condiciones de posibilidad y alcanza el fundamento, pero al igual que sucede en la filosofía de Kant, éste no resulta conocido. Fichte centra su interés en determinar el modo de garantizar la certeza del saber, y por ello investiga aquello que resulta real para nosotros, pero no lo aborda desde el punto de vista que concierne a su existencia. Y esto será, precisamente, lo que parecen querer realizar tanto Schelling como Hegel: su pretensión no se reducirá sólo a dilucidar condiciones de posibilidad, o hallar el principio de lo trascendental o de la filosofía de Kant, sino el principio de lo real en tanto experiencia; ambos pretenden que lo trascendental deje de ser un ámbito que entraña "separación" para que pueda ser presentado en continuidad con lo real, revelándose lo Absoluto así no sólo como incondicionado, sino también en cuanto absoluto.



## 3.2. Lo absoluto

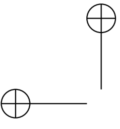
Absoluto nombra lo que está absuelto de toda relación, y se dice de aquello que, ni con respecto a su esencia, ni a su existencia, depende de nada: no condiciona ni resulta condicionado, siendo principio y fin de sí mismo. Por ello, tal y como ya se ha señalado anteriormente, resulta incompatible con "lo trascendental" kantiano, que había surgido a consecuencia de un repliegue, de un volcarse "sobre" la posición del sujeto a fin de llevar a cabo una investigación acerca de las condiciones de posibilidad "de" el conocimiento; este "de" marcaba, o mejor dicho, originaba una separación, a saber: aquella que se abría, por lo pronto, entre la conciencia trascendental y la conciencia natural. Precisamente tal distancia o separación se anulará tan pronto como se piense en términos de Absoluto, pues con respecto a él no puede acontecer "de" alguno, ya que nada queda fuera de él; no ha lugar, por consiguiente, ni a un volcarse "sobre", ni tampoco a reflexión alguna que abra una distancia al margen de lo Absoluto: toda distancia acontecerá ahora dentro de lo Absoluto. No puede haber, además, separación de lo Absoluto, porque en él reside precisamente la posibilidad de la distancia, eso es, de la reflexión, así como de toda relación. Y dado que todo aquello que es "con relación a" requiere de un vínculo, cabe decir que lo Absoluto se constituye en la posibilidad, realidad y necesidad de todo enlace, del cual, precisamente, no se había podido dar cuenta desde "lo trascendental". En el marco de la filosofía trascendental se advertía, así mismo, cierta tendencia natural de la razón a la unidad que despertaba la sospecha de la posibilidad de un incondicionado o Absoluto. Pues bien, el origen de tal tendencia se hallaría justamente en "lo Absoluto", de manera que, a la postre, el hombre enlazaría porque la unidad, de algún modo, late en él, lo atraviesa y exige ser recreada. Si desde el punto de vista de "lo trascendental" la unidad se revelaba en tanto tendencia, pero también como una ilusión que surgía a consecuencia de un enlazar que no respetaba los límites fijados por Kant, ahora no parece posible albergar duda alguna acerca de ella: la unidad es real y ha de realizarse o construirse.



Para que lo Absoluto pueda ser considerado principio, o para que el principio pueda definirse como tal, han de resolverse dos problemas; el primero de ellos consiste en determinar de qué modo lo Absoluto se convierte o genera aquello que es por "relación" y, por consiguiente, de qué manera deviene tanto sujeto como objeto —en su individualidad y en su totalidad—; el segundo de los problemas, que surge como consecuencia de la adopción de la posición de la reflexión o relación, consiste en determinar cómo lo que se constituye por relación puede devenir Absoluto. La primera de las cuestiones se corresponde con el problema del tránsito de lo infinito a lo finito —ajena a Kant—, mientras que la segunda de ellas pregunta por el tránsito de lo finito a lo infinito. A ambas se enfrenta el idealismo, el cual aspira precisamente a encontrar el puente que permita el tránsito de la unidad a la dualidad, y viceversa. Lo que buscan es la continuidad, pretenden revelar la unidad que se esconde tras la diferencia, la homogeneidad que se halla tras la aparente heterogeneidad, y para ello se sitúan ya de entrada en el principio, el cual, por lo pronto, no está sometido a condiciones y, por consiguiente, se revela, en primer término, como incondicionado. Tal es el principio que presenta Fichte, el cual, en sentido estricto, no debiera de ser tomado por Absoluto, como ya se ha señalado, porque ni está absuelto, ni lo comprende todo: su principio quiere ser el primero de la serie de condiciones, pero tiene que recurrir a un segundo principio —el No–Yo— cuyo origen no acierta a explicar.

En defensa de Fichte se puede alegar que no tenía intención de alcanzar lo Absoluto, pues no se había fijado como objetivo presentar el sistema de la experiencia, sino el sistema de las acciones del espíritu humano, de modo que, al igual que sucedía con Kant, la tendencia a la unidad tenía de quedarse en eso, en tendencia que no alcanza el fin. Fichte pretendía hallar el principio de lo trascendental, mientras que Schelling y Hegel aspiraban a encontrar el principio de lo real, o dicho con más precisión, de la experiencia. Fichte se habría quedado en el ámbito de lo trascendental, que no se ocupa directamente de la existencia de las cosas, sino de la posibilidad de su representación: su objetivo consistía en garantizar la certeza del saber, es decir, la certeza del enlace. Ahora bien, esto resultará insuficiente para Schelling y Hegel, pues el interés de ambos no se centra sólo en mostrar la posibilidad de



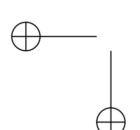


la representación y su relación con las facultades del conocimiento, ya que no se resignan a dar cuenta de la forma, sino que aspiran a dar razón también, de algún modo, de lo existente.

Hölderlin, por su parte, deja clara su posición con relación al problema del tránsito de lo infinito a lo finito, o mejor dicho, del ser a lo que es, dado que por principio entiende algo ajeno a toda dualidad, a la que, en ocasiones, nombra como Ser absoluto, el cual, en sentido estricto, no principia. Hölderlin niega la posibilidad de tránsito alguno del Ser absoluto a lo finito: entre ambos se abre un abismo infranqueable —no en vano como abismo habría de entenderse precisamente aquél— y, por consiguiente, puede decirse que Ser absoluto y autoconciencia son instancias incompatibles. A este respecto Hölderlin es tajante; Schelling y Hegel aceptan la objeción intentando buscar una vía intermedia, dado que aspiran a presentar un principio que sea incondicionado y Absoluto, pero que también sea fundamento y comienzo de lo finito, de manera que resulte posible realizar el tránsito. Su propósito se cifra en hallar un puente entre lo infinito y lo finito, de modo que la radical escisión entre ambos ámbitos devenga dualidad, ya que, en efecto, si todo es uno y lo mismo, entonces tiene que haber necesariamente tránsito, a saber, continuidad.

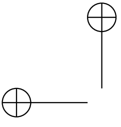
Si hay tránsito a lo finito parece necesario que lo Absoluto lleve en sí el principio de su devenir, lo cual supone que no habrá de ser concebido sólo como principio del saber, sino también de la experiencia. En tal principio parece pensar Schelling ya en ÜdMö, en donde, explorando las posibilidades que ofrece la vía teórica para pensar lo Absoluto, concede prioridad al título de "la relación" que permitía en Kant el paso del uso trascendental del entendimiento al uso empírico; en el VIch, profundizando en la línea de investigación abierta en el ÜdMö, Schelling erigirá en principio al Yo, el cual es ciertamente incondicionado y absoluto, pero resulta tan "absuelto" de todo que, en último término, no parece principiar nada. Dicho de otra manera, con tal principio no se garantiza que haya tránsito de lo Absoluto a la conciencia, de forma que Absoluto y conciencia acaban revelándose como dos instancias incompatibles, lo cual supondrá que no será posible presentar lo Absoluto como conocimiento. Si no hay modo de avanzar desde lo Absoluto a la conciencia, quizá sea posible alcanzarlo desde la conciencia, es decir, tal vez se





pueda realizar el tránsito desde lo finito a lo infinito. Esto es lo que Schelling plantea en las PhBr, en las cuales investiga las posibilidades que brinda la vía práctica. Lo Absoluto será comprendido ahora como un estado del espíritu humano que se identifica con la intuición intelectual, concibiéndose la salida de tal estado como un despertar que tiene como consecuencia una vuelta a nosotros mismos, a la que Schelling llama reflexión. Pero, aún así, sigue sin poder legitimar ni justificar el tránsito: hay salida de lo Absoluto por reflexión, pero todavía no acierta a explicar la razón de tal salida.

Sólo posteriormente, en la AllÜb, logrará Schelling resolver los problemas que venía arrastrando desde el principio. *Geist* es el nombre que da a lo Absoluto, definido como sujeto absoluto que necesariamente deviene objeto para sí; con la figura del *Geist* Schelling consigue introducir la dualidad en tanto incisión en lo Absoluto: lo Absoluto es una dualidad de actividades que generan un proceso que da lugar a la división o separación de sí mismo como yo y naturaleza. De modo que, en sentido estricto, no hay tránsito de la infinitud a la finitud, y viceversa, porque originariamente son uno y lo mismo. *Geist* es el principio que puede ajustarse a los dos lados de la dualidad trascendental–empírico —la cual, *grosso modo*, definía la filosofía de Kant—, porque es el fondo común a ambos, y de ahí que el sistema se conciba en tanto conformado por "dos filosofías", a saber, la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza. Así mismo, por consistir el *Geist* en la reunión de la finitud y la infinitud, lleva dentro de sí la negación y, por consiguiente, el principio de su propio devenir. De modo que la contraposición, de la que Fichte no había podido dar razón, se concibe ahora como algo interno y necesario al propio Absoluto. Con la figura del *Geist* Schelling se sitúa en un ámbito distinto al de Kant y Fichte: se ubica en lo Absoluto, concebido como unidad en tanto dualidad, permitiéndole tal posición contemplar la filosofía de aquéllos como perteneciente al estadio de la reflexión; así mismo, con tal principio logra Schelling salvar la objeción que Hölderlin habría hecho a Fichte. Lo Absoluto —que tiene que ser principio y resultado de lo real— es, en la medida en que se constituye en sujeto y objeto para sí, o dicho de otro modo: lo Absoluto resulta absoluto si y sólo si deviene autoconciencia, a saber, si es sujeto y objeto al mismo tiempo —matizando que por este "al mismo tiempo" habrá de entenderse la historia—, y por consiguiente,



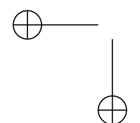


a condición de que se conciba como autodeterminación. En definitiva, será Schelling quien logre presentar por primera vez, en la AllÜb, un Absoluto que se revele plenamente como tal, por cuanto consiste en el proceso que lo comprende todo.

El *Geist* se presenta como el principio que tiende a la autoconciencia y no puede ser definido ni en tanto sustancia ni únicamente en cuanto sujeto, sino como el mismo proceso de la vida; se caracteriza porque se pone a sí mismo, porque lleva en sí la necesidad de su reflejo: es, en la medida en que se pone —existe—, o existe en la medida en que es; ahora bien, el reflejo no se revela como algo que se logre de inmediato, sino que consiste en un proceso que acontece en el tiempo, y de ahí que pueda decirse que la reflexión es historia, pues la autoconciencia no acontece súbitamente, sino que exige tiempo, a saber, aquél que requiere el *Geist* en tanto sujeto absoluto para devenir objeto. Dado que este "ponerse" es progresivo, el sujeto finito ha de enfrentarse a la diferencia que exige la finitud o la relación, detrás de la cual se halla la identidad que sólo se alcanzará al final de la historia. La identidad resulta ser el fondo porque consiste en la coincidencia del sujeto y del objeto, es decir, del que pone —y que por ello está puesto—, y de lo que se le opone. Por identidad se entiende la identidad del principio que aspira a la plena conciencia de sí, que se presentará progresivamente en los diferentes estadios de la autoconciencia. Lo Absoluto es, pero está por venir, y de ahí que Schelling se refiera a una historia de la autoconciencia.

Lo Absoluto en tanto *Geist* se dice de dos maneras: como yo y como naturaleza, conteniendo uno de esos modos la posibilidad del decir mismo. Precisamente el problema que habrá de resolverse consiste en dilucidar si hay algún modo de "decir" lo Absoluto, esto es, si lo Absoluto puede ser llevado a juicio —algo que Hölderlin ya había rechazado en su momento—. Schelling renuncia a un tipo de presentación discursiva en favor de la intuición intelectual, que equipara en un primer momento con la intuición de sí mismo del *Geist* y, por consiguiente, con la autoconciencia y la autodeterminación, resultando que, precisamente, en su aspiración a la autodeterminación, el *Geist* habría presentado como yo y naturaleza. Schelling intentará recorrer el camino que va de uno de los miembros de la dualidad al otro, buscando el punto en el que coinciden, concebido en un primer momento como reunificación y

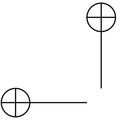




posteriormente como identidad. Ahora bien, tal punto de coincidencia —sea reunificación, sea identidad—, permanece ajeno a la reflexión, por constituir el ámbito exclusivo de la intuición intelectual. Y de ella no hay concepto, ni tampoco juicio.

Hegel aspirará a realizar precisamente aquello que Schelling no veía posible: lo Absoluto tiene que ser concepto y, por consiguiente, saber. Si Schelling había definido el *Geist* como sujeto que deviene objeto, Hegel, de algún modo, parece darle una vuelta más al Absoluto schellinguiano al pensarlo como la totalidad que ha de devenir sujeto para sí, es decir, que no sólo deviene objeto como sucedía en el caso del *Geist* de Schelling, sino que, además, ha de saberse como sujeto, es decir, debe devenir concepto; de suerte que la experiencia, desde el punto de vista de Hegel, sería precisamente el proceso por el cual lo Absoluto se construye en tanto manifestación para la conciencia. Así las cosas, la dualidad en Hegel no se explicaría a partir de un principio definido por dos tendencias o actividades que generan un proceso por el cual se va originando todo, como sucede en Schelling, sino que la dualidad tendría su origen en la posibilidad de adoptar dos perspectivas distintas con relación a lo mismo: "lo mismo" es lo Absoluto, y la dualidad de perspectivas remite al punto de vista de lo "en sí" y de lo "para sí". En el primero de los casos hablamos de Absoluto pura y simplemente, mientras en el segundo de ellos, tenemos lo Absoluto en tanto que adopta la forma del fenómeno o manifestación. Absoluto para Hegel es "lo en sí" que ha de devenir "para sí". Hegel tratará de que el discurso haga justicia a lo Absoluto y lo absuelto devenga verbo, pues tal es el único modo de que sea "para sí": no habrá intuición por un lado y reflexión por el otro, como en el planteamiento de Schelling, sino reunión de ambas; tal reunión comporta la autosupresión de la reflexión, la cual lleva en sí, por consiguiente, su propio fin, que no consiste sino en la cancelación de lo Absoluto en tanto manifestación. Considerando que la reflexión es el instrumento de la filosofía, resulta que el instrumento está llamado a destruirse para que lo Absoluto pueda presentarse: el método, la mediación, ha de ser anulado.

Si Schelling había pretendido difuminar las fronteras kantianas borrando los límites, Hegel, por el contrario, hundirá su pensamiento en el límite mismo: el único "en sí" que hay es lo Absoluto, que ha de ser construido para

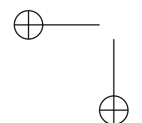




la conciencia. Hegel no se ocupa tanto de una interpretación de lo Absoluto como origen, cuanto de lo Absoluto como unidad de los contrapuestos —o si queremos, como fin—, es decir, en la medida en que constituye la totalidad de lo que hay. Así pues, si hemos de llegar al principio será al final, una vez que hayamos logrado la construcción de lo Absoluto para la conciencia, lo cual pasa por la supresión de su manifestación: Hegel pretende anular la distancia abierta dentro de lo Absoluto, es decir, quiere cancelar "lo trascendental" que, entre tanto, se habría convertido de alguna manera en instrumento. La distancia desaparece con la autosupresión de la reflexión, la cual se traduce en una nueva concepción de la filosofía en tanto especulación. Con Hegel, definitivamente, ser es saber y saber es ser: no hay distancia alguna, no hay "ser de", ni tampoco "saber de", pues ambos son uno y lo mismo; lo Absoluto no se constituye sólo en el curso del tiempo, sino también en el discurso. El "ser fuera de la reflexión" al que Hegel se había referido en el SyFr tiene que convertirse en reflexión, pues sólo es, en la medida en que es saber, y viceversa.

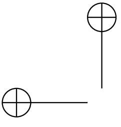
Lo Absoluto garantiza, tanto para Schelling como para Hegel, la posibilidad y la necesidad del enlace de los contrapuestos; en sentido estricto, tal enlace no une contrapuestos, sino aquello que originariamente se evidencia como uno y lo mismo; dicho de otro modo, lo Absoluto constituye la posibilidad de la relación entre los miembros de la escisión o de la dualidad, porque éstos no son otra cosa que él mismo. Tanto para Schelling como para Hegel, la finitud no consiste sino en lo Absoluto mismo bajo la forma de relaciones, y esto, ciertamente, tiene que ocurrir así, ya que él es originariamente relación: él mismo está constituido por una dualidad que da lugar a la contraposición dentro de sí; lo Absoluto se constata como absoluto en la medida en que deviene relación, sea entre el yo y la naturaleza en el caso de Schelling —correspondiendo tal devenir a un proceso—, o sea entre él mismo y su manifestación, en el caso de Hegel —consistiendo el devenir en el movimiento del concepto—. Y la relación es la reflexión: lo Absoluto se revela como la relación absoluta —la reflexión absoluta—, la autoconciencia. Así pues, "lo en sí" kantiano desaparece como límite o marca de la finitud, y a consecuencia de ello, ya no se puede seguir hablando en términos de posibilidad o de "como si": todo se revela ahora en tanto necesario. La experiencia no se abre





como ámbito de la escisión, sino de la unidad, es más, se constituye como tal. Y con ello la filosofía deja de reconocerse como trascendental o crítica, para convertirse en sistema, de manera que ya no podrá haber salto, ni ruptura alguna, en la experiencia, sino continuidad. Lo "en sí" especulativo en la filosofía de Kant resultaba solidario de lo "para nosotros" que se correspondía con lo trascendental, de manera que si se elimina el límite que los separaba, ambos habrían de ser pensados en continuidad y, por consiguiente, tampoco habría discontinuidad alguna entre la especulación y la reflexión. Lo en sí kantiano se transforma de algún modo en concepto al ser construido para la conciencia, de modo que aquello que era "en sí" se acaba revelando como un "para sí".

En resumidas cuentas, lo Absoluto necesariamente se refleja y su reflejo sólo puede ser presentado de un modo, a saber, como sistema, convirtiéndose "lo trascendental" en reflexión, la cual resulta solidaria en el marco de los desarrollos de Schelling de la separación entre intuición y concepto, pero no en el planteamiento de Hegel, desde el cual se exige la supresión de tal separación —reflexión— para dar paso a la especulación. El sistema es lo Absoluto constituido en el modo de la finitud, escindido o dividido, pero recorrido siempre por el principio que garantiza que sea unidad. Sistema sólo puede haber uno, y éste ha de ser el sistema de lo real o de la experiencia, constituyéndose en virtud de la reflexión que lo Absoluto realiza sobre sí mismo para conocerse, o mejor dicho, para reconocerse. En suma, lo Absoluto es, en la medida en que es "en sí" y "para sí", y el "para sí" sólo se alcanza por reflexión.

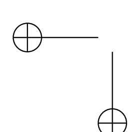


## 3.3. La reflexión

En sentido estricto lo Absoluto no plantea problema alguno, sino que como tal se revela precisamente todo aquello que no es absoluto, aquello que sólo tiene consistencia en la medida en que se relaciona. Salir de lo Absoluto conlleva entrar en relaciones, y viceversa, la supuesta vuelta a lo Absoluto exigiría cortarlas; pues bien, teniendo en cuenta todo el abanico de relaciones posibles, puede decirse que la relación por antonomasia es la reflexividad, a saber, aquélla que uno sostiene consigo mismo, resultando que al proceso o movimiento por el cual tiene lugar una vuelta sobre sí le damos el nombre de reflexión. Partiendo de que hay Absoluto, la reflexión se revela como un estar de vuelta del todo y, por tanto, puede decirse que "reflexión" es otro nombre para lo finito: aquél que se le atribuye desde la consideración de que constituye, a su vez, la caja de resonancia de lo infinito —"lo finito" ahora, por tanto, nada tiene que ver con la finitud tal y como había sido pensada por Kant—. La reflexión implica la salida de lo Absoluto porque conlleva la entrada en el ámbito de la relación, sea ésta la que se mantenga con uno mismo, sea aquélla que se entable con el resto de las instancias, que, a su vez, sólo son por relación. Así pues, sólo hay reflexión por oposición, es decir, porque a su vez hay remisión a otras posiciones distintas a la que uno detenta; la reflexión, además, en tanto "estar de vuelta de" deja siempre algo atrás —precisamente aquello que no se constituye por relación o interacción—, siendo tal "dejar atrás" esencial en ella. Ahora bien, aquello que ha quedado atrás —lo Absoluto— que, por consiguiente, no recibe consistencia de la relación, entra en el ámbito de la relación en tanto que la niega, convirtiéndose de este modo la reflexión en problema, o mejor dicho, en lo que origina un problema.

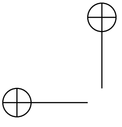
Las dificultades a las que tendrá que enfrentarse el idealismo, tal y como ya se ha señalado reiteradas veces, consistían, en primer lugar, en determinar cómo se realiza el tránsito de lo Absoluto a la relación sin que aquél resulte anulado, y en segundo lugar, en dilucidar si existe algún modo de elevarse





por encima de la relación o dejarla atrás, y retornar a lo Absoluto. El reto a superar se cifra en que la salida y el retorno pueda llevarse a cabo sin fisuras, es decir, como continuidad: se pretende realizar el tránsito de lo infinito a lo finito, y viceversa, ya que ambas instancias no se comprenden como distintas por el principio, sino por la limitación, pues no en vano el principio de lo suprasensible y el de lo sensible ha de ser el mismo, porque principio sólo existe uno. Que haya de haber tránsito entre lo Absoluto y lo que es por relación significa que no resultará necesario recurrir a un tercero que medie entre ambos, de manera que si no hay un tercero y si ambos a su vez no son distintos por el principio, entonces habrá que concluir que el límite se genera desde dentro; tal limitación, ahora, autolimitación, no es sino lo que antes hemos llamado reflexión: en efecto, la finitud se genera o se constituye por la reflexión del principio, pues al consistir ésta en un volver sobre sí del principio, marca un punto de inflexión que se fija, a la postre, como límite. La reflexión, por consiguiente, haría las veces de aquel "tercero" que mediaría entre lo suprasensible y lo sensible, anulando la diferencia ontológica: "lo ontológico" se vuelca como lo óntico por medio de la reflexión, —y esto sucederá progresivamente—, dado que el principio lleva en sí su propio fin —y, en consecuencia, la causa de su movimiento—: está destinado a reflejarse, tiende a la autoconciencia. Es, en suma, un principio de carácter teleológico.

Puede decirse, por tanto, que el proceso o movimiento de la reflexión es el responsable de que lo infinito se presente como finito, o de que la unidad devenga diversidad, lo cual pone de manifiesto que el principio habrá de ser concebido como unidad de lo infinito y lo finito que flexiona sobre sí para presentarse en el tiempo. Así pues, la reflexión, de un modo u otro, resultará constitutiva de lo Absoluto, dando nombre a la tendencia al límite o a la fijación del principio, a saber, a la tendencia a la autodeterminación, descubriéndose, por consiguiente, como la única manera de que principio y principiado sean lo mismo; ella se revela como el enlace entre los miembros de la relación en la medida en que es doblez, y actúa como enlace porque consiste en la flexión que lo uno realiza sobre sí mismo, evidenciándose como la posibilidad de que lo uno sea todo, y el todo, comunidad: da paso al poner o al ponerse, permitiendo que el principio entre en el tiempo o se "haga" en

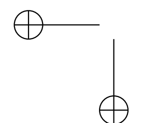



el tiempo. Es ella quien abre, por consiguiente, el ámbito de las relaciones en general, es decir, el ámbito del conocer y del hacer: el marco de la finitud.

En la reflexión, por un lado, está presente en tanto ausente aquello que queda atrás y con respecto a lo cual "se está de vuelta" —el pasado que sólo se constituirá como tal, en la medida en que habrá de volcase de algún modo como futuro—, así como, por otro lado y en tanto porvenir, el final del proceso o movimiento —que no resulta ser sino el principio—. Por consiguiente, la reflexión es solidaria de la dualidad porque abre dos ámbitos que se relacionan a través de ella, razón por la cual, además, nombra siempre un tránsito y no una transición, ya que no remite a un cambio de estado con relación a una misma cosa, sino a un pasar de uno de los lados del principio al otro: la reflexión constituye el lugar de tránsito de lo infinito y lo finito. En ella radica la posibilidad del tránsito de lo Absoluto al sistema, a saber, del paso del uno como todo al uno como la totalidad de las relaciones: ella es el principio de la relación. Si hay reflexión no puede haber discontinuidad ni heterogeneidad, pues ella constituye el enlace, y en cuanto tal, todo lo que ella adopta como objeto o contenido sólo puede ser representado, reconstruido o construido bajo la forma del sistema.

Si lo "anterior" a la reflexión se vuelca sobre sí mismo y se convierte en presente o porvenir, lo hará necesariamente como sistema, como totalidad relacionada; si aquello anterior estuviese abocado a reflejarse, ya no hablaríamos de posibilidad del sistema, sino de necesidad. Por consiguiente, si el ser está destinado a la existencia, entonces tal destino responde al nombre de sistema, y en consecuencia, lo Absoluto se revelaría como ideal y real al mismo tiempo; o, dicho en términos kantianos —y por supuesto salvando la distancia, que ahora ciertamente es considerable—, lo Absoluto se revelaría como trascendental y empírico simultáneamente, pues a fin de cuentas lo Absoluto consiste en la unidad de lo trascendental y de lo empírico —a cuya posibilidad se había cerrado el paso por medio de la paradoja del sentido interno, a la vez que se habría abierto por medio del Juicio reflexionante—. En cualquier caso, lo que se debe resaltar es que lo Absoluto entra en el tiempo bajo la forma de la experiencia y en virtud de la reflexión, y de ahí que el sistema, en tanto reflejo de lo Absoluto, se constituya como sistema de la experiencia, ocurriendo todo ello por causa de la naturaleza reflexiva

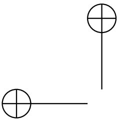




del principio. Precisamente el mismo carácter reflexivo del principio exige su existencia: reflexionarse es ponerse de algún modo fuera de sí, para sí, y tal ponerse acontece como sistema.

El principio es unidad y dualidad, generándose ésta por medio de la reflexión; esto explica que el ser del principio —a saber, su devenir— conforme una historia, pues el principio construye su reflejo progresivamente y, por consiguiente, va fijándose como distintos límites en el tiempo. La reflexión tiene que trazar una historia porque lo Absoluto no se genera de inmediato, sino paulatinamente, como resultado de un complejo proceso dialéctico: lo Absoluto se pone "en curso" para convertirse en transcurso, y tal vez en discurso, para lo cual necesita tiempo; por tanto, parece que las dos nociones que conocemos de historia, aquélla que remite al curso de los acontecimientos y aquélla que es discurso acerca de lo acontecido, deberían coincidir, y quizá puedan hacerlo porque ambas tienen su razón de ser en la reflexión. Lo que acontece es posible por la reflexión del principio, al tiempo que el que haya discurso sobre lo acontecido se debe a la reflexión, a la vuelta sobre lo acontecido: el acontecer y el contar tal acontecer —o el curso y el discurso— habrán de ser lo mismo. Esto significa que la experiencia, concebida como reflexión del principio, y la filosofía, en tanto reflexión de la conciencia, ya no se encuentran separadas o escindidas, sino en continuidad. La reflexión ya no acaece con posterioridad a la experiencia, dado que ahora la genera: lo Absoluto se constituye como sistema por reflexión; en coherencia con ello, la filosofía deviene filosofía de la experiencia, y no sólo eso, sino que, de algún modo, se convierte en experiencia de lo Absoluto, de manera que ya no consistirá sólo en distanciamiento, es decir, no se revelará sólo como una vuelta o reflexión sobre la experiencia, pues, si bien es cierto que separa o escinde, lo hace para que la unión, de un modo u otro, pueda volver a realizarse: toma distancia con el mundo, se muda en "trascendental", para luego retornar a él. Con la reflexión desaparecerá finalmente la diferencia entre ser y saber del ser; el ser será si y sólo sabe de sí.

Así las cosas, lo trascendental se correspondería con un estadio de la filosofía, a saber, con aquél en el que prevalece la separación y el análisis, que se identifica con una determinada época de la conciencia en su devenir autoconciencia: el momento en el cual la conciencia se concibe como apercepción



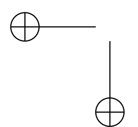


trascendental. Trascendental significa separación, tanto en lo que se refiere a la filosofía, como en lo que concierne a la conciencia; el hecho de que con respecto a la filosofía lo trascendental se revele como separación o división significará, *grosso modo*, que la forma se convertirá en contenido, deviniendo tal filosofía propedéutica y crítica; y, siendo a su vez “lo trascendental” separación o división con relación a la conciencia, acabará demandando la separación de la conciencia empírica o natural de su contenido concreto, con el fin de esclarecer la forma de su conocer. Por consiguiente, lo trascendental, tanto con relación a la filosofía como a la conciencia, es reflexión: la primera reflexión, efectuada sobre lo que está “fuera” —filosofía—, parece exigir una reflexión sobre lo que se halla “dentro” —conciencia —, siendo este “fuera” y “dentro” solidarios de “lo trascendental”.

La reflexión nombra la posición o la actividad del espíritu humano en cuanto finitud, y a su vez, en tanto determinación “ontológica”, deviene determinación óntico–metodológica. Con la reflexión de la conciencia sobre su contenido, ésta se descubre a sí misma construyendo una representación del mundo en la medida en que confiere unidad a la diversidad que ofrece la experiencia, evidenciándose esto tanto con relación a la naturaleza del objeto, como con respecto a la existencia de la totalidad del objeto (naturaleza): en el primer caso, la reflexión determina la constitución del objeto mediante los conceptos puros *a priori*, y con respecto a la totalidad del objeto, la reflexión asume un principio teleológico que funciona como principio regulativo por medio del cual es posible pensar en términos de unidad. De este modo, la reflexión en Kant cubre sus dos principales intereses: la elucidación de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de su ampliación, pues mediante ella, en el primer caso, se revelaría lo constitutivo, evidenciándose como instancia regulativa en el segundo de los casos.

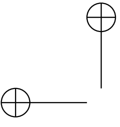
En Kant la finitud no surge como resultado de la reflexión de principio sobre sí mismo, sino que la finitud es todo lo que hay; a su vez, la conciencia no consiste en reflexión del principio, sino que nombra la posición que sostiene el conocimiento, el punto del que todo el conocimiento pende o depende. La reflexión en Kant, desde una perspectiva ontológica, no recoge el movimiento de la reflexión tal y como es comprendido desde el idealismo; o, por decirlo de otro modo, Kant se habría quedado en el reflejo, de manera





que, en sentido estricto, puede decirse que en Kant no hay reflexión, ya que en su planteamiento ésta se correspondería sólo con uno de los ámbitos que abre, a saber, aquél que compete a las relaciones de lo finito. La relación designa para Kant el límite, más allá del cual nos hallaríamos en "lo en sí", —que en su filosofía respondía fundamentalmente a dos nombres: cosa en sí e intuición intelectual—, y que no es "para sí" ni "para nosotros", pues, considerando la hipótesis —impensable— de que consistiese en algo, permanecería al margen de toda relación; en el planteamiento de Kant sólo se puede decir que "es", aquello que sostiene o mantiene relación con la conciencia, revelándose ésta como el punto más elevado de la filosofía trascendental, la cual, además y en sentido estricto, no podría ser comprendida como autoconciencia —reflexión—, porque el sujeto ni tenía, ni podría llegar a tener conocimiento de sí.

Desde lo Absoluto hemos llegado al punto de vista de la reflexión, en el que supuestamente se habría quedado Kant. Así las cosas, ahora habría que determinar si resulta posible volver a cerrar lo que Kant, y en general la filosofía o el pensar en cuanto crítica, había abierto por medio del análisis. Si el principio en tanto Absoluto se corresponde con el principio de la filosofía kantiana, entonces tiene que ser posible reunir lo que aquélla dejó dividido, pues la tarea de la filosofía no consistiría ahora sólo en dividir o separar, sino también en reunir o enlazar. Fichte y Schelling "reúnen" cada cual a su modo. Fichte lo hace "idealmente" desde el mismo Kant, y desde la razón práctica: en cierto modo jerarquiza, reorganiza y reordena el contenido de las *Críticas*. Con Fichte la deducción será efectivamente derivación, y no legitimación o mostración como sucedía en el marco de "lo trascendental", dado que ha establecido un principio; por consiguiente, pone un fundamento y deduce, pero utilizando elementos o instancias que no son ajenas a la filosofía kantiana; y, en coherencia con ello, al final, lejos de presentar al hombre reconciliado consigo mismo, lo deja sumido en la tensión constante entre el ser y el deber ser, al igual que había sucedido en el planteamiento de Kant, consecuencia, en último término, de la permanencia en el ámbito de la reflexión —y de ahí que tanto la filosofía de Kant como la de Fichte sean consideradas filosofías de la reflexión, pues habían sido construidas desde un estadio que se correspondería con un reflejo más o menos acabado de lo Ab-



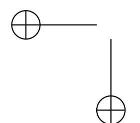


soluto—. Schelling, por su parte, reúne desde el principio, cuyo nombre sólo puede ser *Geist*, recurriendo a una instancia que no pertenece a “lo trascendental” y que, además, presenta la peculiaridad de que no sólo fundamenta el saber, sino, además, la experiencia misma. Schelling ajustará el principio en tanto *Geist* al planteamiento kantiano, con el fin de dar cuenta de todo el entramado de dualidades que se habían abierto desde “lo trascendental”, y realizando, por consiguiente, el tránsito de lo teórico a lo práctico, y de la intuición al concepto.

En resumidas cuentas, la pretensión inicial era reconducir la filosofía de Kant a unidad, o hacerla coherente, pero en la resolución de tal tarea se puso de manifiesto que el principio no sólo habría de oficiar como principio del saber, sino también del ser —de lo real—, dado que ya no se aspiraba únicamente a la unidad del saber, sino también a la unidad de la experiencia; tal aspiración acaba por plantear un nuevo reto: llevar o reconducir al hombre a unidad, tanto consigo mismo como con todo aquello que le rodea. Por consiguiente, si se da por hecho que desde el principio se ha logrado alcanzar la posición de Kant —la finitud—, que resultaría no ser lo originario, parece pertinente formular la pregunta que interrogaría por el camino de vuelta a lo Absoluto, en coherencia con el hecho de que, en algún momento, se planteó la pregunta por la salida de aquél. Ahora bien, considerando lo ganado hasta el momento, se puede decir que ninguna de las dos cuestiones tiene ya sentido alguno, dado que, según parece, en lo Absoluto nos encontramos desde siempre.

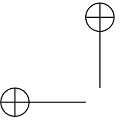
La razón principal de que ya no tenga sentido alguno interrogar por la salida o retorno a lo Absoluto reside en que tales cuestiones son solidarias del punto de vista de la dualidad —de la separación—, que se ha revelado como una perspectiva a superar. Lo único que restaría ahora por investigar es si habría algún modo de evidenciar o conocer aquello que se presiente pero no se presenta, a fin de que pueda ser efectivamente construido. Tal investigación se enfrenta al siguiente problema: lo Absoluto se define como lo que no es por enlace, sucediendo que justamente la reflexión, desde la cual el hombre construye, opera enlazando, de manera que, en consecuencia, por medio de ella no se podría tener conocimiento alguno de lo Absoluto. Así las cosas, dos son las soluciones posibles y ambas resultan solidarias de la cancelación de





la reflexión en tanto posición: la primera consiste en recurrir a la intuición intelectual, es decir, en obviar la posición de la reflexión apelando a una "instancia externa" —inmediata—, y la segunda se cifra en la autosupresión —interna— de aquello que media, a saber, de la reflexión. La primera es la vía por la que opta Schelling, y la segunda la tomada por Hegel, sucediendo que, en ambos casos, y a diferencia de lo que ocurre en un planteamiento de tipo trascendental, la reflexión se revela como un momento necesario de lo Absoluto, que, de un modo u otro, ha de ser dejado atrás.

En suma, "lo trascendental" había surgido como consecuencia de la necesidad de fijar los límites del conocimiento con el fin de cerrar el paso a consideraciones de tipo teóricas acerca de la existencia de "alma, mundo y Dios", objetos de la metafísica que no eran susceptibles de constituirse en objetos de experiencia posible —ni pasada, ni presente, ni futura—, los cuales, por consiguiente, no podían erigirse en fundamentación de determinación alguna relativa al hombre. El idealismo asesta el último golpe a las teorizaciones acerca de lo suprasensible, ajustando las ilusiones y proyecciones de la razón al tiempo e intentando llevar aquellas ideas a la realidad: su voluntad es construir la unidad (alma) en tanto comunidad (Dios) en el único mundo que ha de ser: aquél que está por venir y cuyo espacio consiste en el tiempo futuro. Será el tiempo, que se genera por reflexión del principio, quien garantice la continuidad y, por consiguiente, abra la posibilidad al sistema. Puede concluirse, por tanto, que la reflexión ha resultado ser una instancia constitutiva de lo Absoluto, siendo, además, decisiva en el tránsito al idealismo, dado que sólo por medio de ella parece posible articular la unidad y la dualidad en tanto comunidad y, por consiguiente, como sistema.





# Bibliografía

## A. Fuentes

*J. G. Fichte–Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth, E. Fuchs, und H. Gliwitzky †, Stuttgart–Bad Cannstatt, Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1962 ff. [Gliederung: I. Werke. II. Nachgelassene Schriften. III. Briefe. IV. Kollegnachschriften]. (= GA).

— *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794), en GA I, 2.

— *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794/95), en GA I, 2.

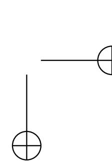
*Fichte–Schelling–Briefwechsel*, hrsg. v. W. Schulz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

*Fichte im Kontext. Werke auf CD–ROM*, (Komplettwiedergabe der I. H.–Fichte–Ausgaben: J. G. Fichte: *Sämmtliche Werke* (1845/46) und *Nachgelassene Werke* (1834/35)), Berlin, Karsten Worm–Infosoftware, 1999$^{2}$ (erw.).

*G.W.F. Hegel. Gesammelte Werke* (Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft), hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg, Felix







Meiner, 1968 ff. [Gliederung: I. Schriften. II. Vorlesungen. III. Briefe. IV. Dokumente und amtlicher Schriftwechsel]. (= GW).

*G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden* (Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. (= HW).

— «[Entwürfe über Religion und Liebe]» (1797/1798): [Moralität, Liebe, Religion], [Liebe und Religion], [Die Liebe], [Glauben und Sein]; en HW 1.

— «Welchem zwekke denn» (se corresponde con: «[Die Liebe]»), mitgeteilt und erläutert von Ch. Jamme, *Hegel–Studien* 17, 1982, pp. 9–23.

— «Systemfragment von 1800», en HW 1.

— *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft* (1801), en GW I, 4.

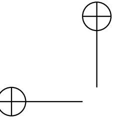
*G.W.F. Hegel: Werke*, CD–ROM (Auf der Textgrundlage: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970), Berlin, Talpa, 1998.

*Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke*, hrsg. v. F. Beißner, A. Beck und U. Oelmann, Stuttgart, 1943–85. (= StA).

*Hölderlin Werke und Briefe*, hrsg. v. F. Beißner und J. Schmidt, Frankfurt am Main, Insel, 1982. (= HWB).

— «Urteil und Sein», en StA 4, y en HWB 2.

*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff. [Gliederung: I. Werke (Bd. I–IX). II. Briefwechsel (Bd. X–XIII). III. Handschriftlicher Nachlaß (Bd. XIV–XXIII). IV. Vorlesungen (Bd. XIV–XIX)]. (= Ak.–Ausg.). *N. B.*: los números romanos que se indican a continuación de la abreviatura de la edición remiten directamente al nº del tomo —no a la sección— en el que se encuentra la obra.







— *Kritik der reinen Vernunft* (1781), en Ak.–Ausg. IV, y *Kritik der reinen Vernunft* (1787) en Ak.– Ausg. III.

— *Kritik der Urteilskraft* (1790), en Ak.–Ausg. V.

— *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, en Ak.–Ausg. XX.

*Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

*Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg, Felix Meiner, 1998.

*Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K Vorländer, Hamburg, Felix Meiner, 1990[7] (erw.).

*Immanuel Kant. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, nach den Handschrift hrsg. v. G. Lehmann, Hamburg, Felix Meiner, 1977[3] (durchg.).

*Kant im Kontext Plus. Werke auf CD Rom*, (Auf der – textkritisch durchgesehenen – Grundlage der Akademie–Ausgabe der *Gesammelten Schriften*, 1902 ff.), Berlin, Karsten Worm–InfoSoftWare, 1997.

*F. W. J. Schelling, Historisch–Kritische Ausgabe* (Im Auftrag der Schelling–Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften begründet von H. M. Baumgartner †, W. G. Jacobs, J. Jantzen, H. Krings †, F. Moiso † und H. Zeltner †), hrsg. v. W. G. Jacobs und J. Jantzen, Stuttgart, Frommann–Holzboog, 1976 ff. [Gliederung: I. Werke. II. Nachlaß. III. Briefe]. (= AA).

— *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), en AA I, 1.

— *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), en AA I, 2.

— *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), en AA I, 3.

— *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur* (1797–1798), in späteren Ausgaben: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, en AA I, 4.





*F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bd. 1 und 2, Bonn, Bouvier, 1962– 1973.

*F.W.J. von Schellings Sämmtliche Werke*, CD–ROM (Auf der Textgrundlage: "Sämmtlichen Werke" 1856–1861, hrsg. v. K. F. A. Schelling), Berlin, Total, 1998.

De autoría discutida:

«Das sogenannte "Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"», reproducido en varias ediciones y en numerosas publicaciones, cit. por Frank/Kurz 1975 (*vid.* punto C de la "Bibliografía").

* * *

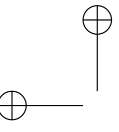
Se han tenido en cuenta las siguientes traducciones al castellano de las fuentes:

*Johann Gottlieb Fichte. Doctrina de la Ciencia*, trad. cast. de J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975. (Contiene: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (como manuscrito para sus oyentes), 1794* y *Exposición de la Doctrina de la Ciencia, 1804*).

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, vers. cast. de J. A. Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989. (Tit. completo: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las* Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX, *de Reinhold*).

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. cast. de Mª C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990. (Tit. completo: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling con relación a las contribuciones de Reinhold a una visión más fácil sobre el estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX*).

*G. W. F. Hegel. Escritos de Juventud*, trad. cast. de Z. Szankay y J. L. Ripalda (ed.), Fondo de cultura económica, México, 1978. (Contiene, entre otros: «[Esbozos sobre religión y amor]» (1797–1798), «[El amor y la propiedad]» (otoño invierno de 1798/99) [= Die Liebe]; «Fragmento





de sistema», (septiembre de 1800); incluye trad. del texto «Das sogenannte "Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"», bajo el título: «Primer programa de un sistema del idealismo alemán» (invierno 1796/97?)).

*Friedrich Hölderlin. Ensayos*, trad. cast. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, Madrid, 2001[5] (1ª ed. 1976). (Contiene, entre otros: «[Juicio y ser]»; incluye trad. del texto «Das sogenannte "Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"» bajo el título: «[Proyecto]»).

*Immanuel Kant. Crítica de la razón pura*, trad. cast. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1996[12] (1ª ed. 1978).

*Immanuel Kant. Crítica del Juicio*, trad. cast. de M. García Morente, Madrid, Espasa–Calpe, 1995[6] (1ª ed. 1977).

*Immanuel Kant. Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, trad. cast. de J. L. Zalabardo, Madrid, Visor, 1987.

*F. W. J. Schelling. Experiencia e historia. Escritos de juventud*, trad. cast. de J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990. (Contiene, entre otros: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general [1794]*, y *Panorama general de la literatura filosófica más reciente (Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia) [1796 y años siguientes]).*

*F. W. J. Schelling. Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. cast. de I. Giner Comín y F. Pérez–Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta, 2004.

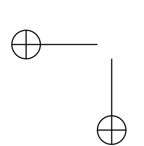
*F. W. J. Schelling. Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. cast. de V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993.

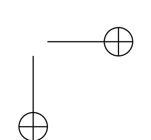
## B. Otras fuentes

J. G. Fichte: *«[Rezension]: Aenedesimus, oder über die Fundamente der von dem hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar–Philosophie. Nebst einer Vertheidigung der Skepticismus gegen die Anmaßungen der Venunftkritik»* (1792), en GA I, 2.









*J. G. Fichte. Primera y Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, trad. cast. de J. M. Quintana Cabanas, Madrid, Tecnos, 1997 (trad. cast. de los siguientes textos: *Erste Einleitung in die Wissenschatftslehre, von Professor Fichte (1797), Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben (1797*), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797*), recogidos en GA I, 4, bajo el epígrafe: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*).

G. W. F. Hegel: *Der Geist des Christentums,* trad. cast. de J. L. Ripalda, México, Fondo de cultura económica, 1978.

*Friedrich Hölderlin. Correspondencia completa*, trad. cast. de H. Cortés Gabaudan y A. Leyte Coello, Madrid, Hiperión, 1990.

Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), trad. cast. de M. Caimi, Istmo, 1999.

— *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), trad. cast. de E. Miñana y Villagrasa, y de M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1995[2].

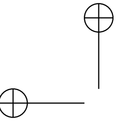
— *Opus Postumun*, trad. cast. y ed. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1983.

F. W. J. Schelling: *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), en AA I, 5.

*F. W. J. Schelling: Einleitung zu seinen Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation dieser Wissenschaft (1799),* ed. de W. G. Jacobs, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1998.

*F. W. J. Schelling. Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. cast. de A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996.

*F. W. J. Schelling: System des traszendentalen Idealismus* (1800), trad. cast. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1988.




# C. Literatura secundaria utilizada

ADORNO, T. W.: *Tres estudios sobre Hegel*, trad. cast. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1969.

ADRIANI, M.: «Le *Lettere sul Dogmatismo e il criticismo* di Schelling nelle considerazioni di un lettore contemporaneo», *Giornale di metafísica* 8, 1953, pp. 439–459.

ALLYSON, H. E.: «Apercepción y analiticidad en la Deducción B», trad. cast. de D. M. Granja Castro, en Granja 1994, pp. 45–67.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M./PAREDES MARTÍN, Mª C. (eds.): *La controversia de Hegel con Kant*. II *Congreso internacional (13–16 de mayo de 2002)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004. (= Álvarez Gómez/ Paredes Martín 2004).

ARNDT, A.: *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstuktion der Vernunftsbegriffs*, Hamburg, Felix Meiner, 1994. (= Arndt 1994).

— «Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik», en Álvarez Gómez/Paredes Martín 2004, pp. 51–67.

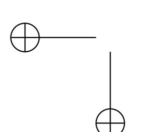
BARJA, J./DUQUE, F./GALLEGO, J. (eds.): *Kant* (Sileno 16. Variaciones sobre arte y pensamiento), Madrid, Abada, 2004. (= Barja/Duque/Gallego 2004).

BAUM, M./MEIST, K.: «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», en *Hegel–Studien* 12, 1977, pp. 43–81.

BAUMANNS, P.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«*, Bonn, Bouvier, 1974.

— «Transzendentale Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte», en HAMMACHER, K./MUES, A. (eds.): *Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1979, pp. 42–75.





BAUMGARTNER, H. M. (ed.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg–München, Alber, 1975. (= Baumgartner 1975).

— «Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit», en Baumgartner 1975, pp. 45–57.

— «Das absolute Ich und die Kategorien. Zu Schellings Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795)», en Jantzen 1998, pp. 69–94.

BAUMGARTNER, H. M./JACOBS, W. G. (eds.): *Philosophie der Subjektivität. Zur Bestimmung der neuzeitlichen Philosophierens*, Akten des 1. Kongress der Internationalen Schelling–Gesellschaft 1989, Stuttgart–Bad Cannstadt, Frommann–Holzboog, 1993. (= Baumgartner/Jacobs 1993).

— (eds.): *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wircklichkeit*, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling–Gesellschaft vom 14–17 Oktober 1992, Stuttgart–Bad Cannstadt, Frommann–Holzboog, 1996. (= Baumgartne/Jacobs 1996).

BAUSOLA, A.: «Sul movimiento del pensiero schellinghiano dal 1794 al 1801», en: *Studi di filosofía e di storia della filosofía in onore die Francesco Olgiati,* Milano, Vita e Pensiero, 1962, pp. 345–381.

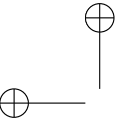
BELAVAL, Y. (dir.): *Historia de la Filosofía,* vol. 7: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, trad. cast. de J. M. Artola Barrenechea y otros, Madrid, Siglo XXI, 1987. (= Belaval 1987).

BOADA, I.: «El concepto schellingiano del Yo absoluto y los inicios del idealismo alemán», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 307–313.

BOENKE, M.: *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zu frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1990. (= Boenke 1990).

— «Immanente prästabilierte Harmonie. Zur Interpretation der frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kants *Kritik der reinen Vernunft*», en Baumgartner/Jacobs 1993, pp. 365–372.

— «„*Wäre* er, so wären *wir* nicht". Zur Schellings Apologie der Freiheit im Horizont der Postulatenlehre Kants», en Jantzen 1998, pp. 129–159.





BRAUN, H.: «Ein Bedürfnis nach Schelling», *Philosophische Rundschau* 37, 1990, pp. 161–196 y pp. 298–326. (= Braun 1990).

BUBNER, R. (ed.): *Das älteste Systemprogramm. Studien zu Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Hegel–Tage (Villigst 1969), (*Hegel–Studien*, Beiheft 9), Bonn, Bouvier, 1973. (= Bubner 1973).

CAREAGA, V.: «Estudio preliminar» *en Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. cast. de V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993, pp. IX–XXIX.

CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, trad. cast. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

— *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. III: *Los sistemas postkantianos*, trad. cast. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

CESA, C.: «La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling», *Studi Urbitani di storia, filosofía e letteratura* 1–2, (Ano LI, Nuova Serie), 1977, pp. 53–69.

CLAESGES, U.: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974. (= Claesges 1974).

CORTÉS GABAUDAN, H.: *Claves para una lectura de* Hiperión. *Filosofía, política, ética y estética en Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 1996.

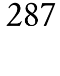
COURTINE, J.–H.: «Tragödie und Erhabenheit. Die spekulative Interpretation des „König Ödipus" an der Schwelle des deutschen Idealismus», trad. alem. de L. Hühn y A. Knop, en Jantzen 1998, pp. 161–210.

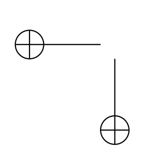
CRUZ CRUZ, J.: «Introducción general a la Doctrina de la Ciencia», en *Johann Gottlieb Fichte. Doctrina de la Ciencia*, trad. cast. de J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. IX–XLIII.

— *Conciencia y Absoluto en Fichte*, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 1994. (= Cruz 1994).

DELEUZE, G.: *Filosofía crítica de Kant,* trad. cast. de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997. (=Deleuze 1997).







Diosdado, C.: *Más allá de la teoría. Los primeros escritos de Schelling (1794–1799*), Sevilla, Kronos, 1997.

Duque, F.: «Estudio introductorio», en *Immanuel Kant. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum*), trad. cast. y ed. de F. Duque, Madrid, Editora Nacional, pp. 19–48.

— *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998. (= Duque 1998).

— «Saber del tiempo, tiempo del saber», en Barja/Duque/Gallego 2004, pp. 7–18.

Düsing, K.: «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», *Hegel–Studien* 5, 1969, pp. 95–128.

— «Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegel», en Bubner 1973, pp. 53–90.

— «Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena», en Henrich/Düsing 1980, pp. 25–44.

Ehrhardt, W. E.: «Zum Stand der Schelling–Forschung», en Sandkühler 1998, pp. 40–49. (= Ehrhardt 1998).

Eisler, R.: *Kant–Lexikon*, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1972.

Falgueras, I. (ed.): *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1988. (= Falgueras 1988).

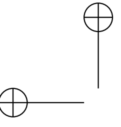
— *La noción de sistema en Schelling*, en Falgueras 1988, pp. 31–66.

Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., Barcelona, Círculo de Lectores, 1991.

Fischer, K.: *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 7: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heildelberg, Carl Winter, 1902[3].

Flórez Miguel, C.: «De la imaginación productiva de Kant a la razón de Hegel», en Álvarez Gómez/Paredes Martín 2004, pp. 181–194.

Frank, M.: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.






— *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

— *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998². (= Frank 1998).

Frank, M./Kurz, G. (eds.): *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. (= Frank/Kurz 1975).

Fulda, H. F.: «Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein», en Cramer, K./Fulda, H. F./Horstmann, R.–P./Pothast, U. (eds.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 444–479.

Galán, I.: «Análisis crítico de la bibliografía española de F. W. J. Schelling», *Revista General de Información y Documentación*, vol. 8, nº 2, 1998, pp. 273–283. (= Galán 1998).

Girndt, H.: *Die Differenz des fichteschen und hegelschen Systems in der hegelschen «Differenzschrift»*, Bonn, Bouvier, 1965.

Göbel, W.: *Reflektierende und absolute Vernunft. Die Aufgabe der Philosophie und ihre Lösung in Kants Vernunftkritiken und Hegels Differenzschrifft*, Bonn, Bouvier, 1994.

Gómez Caffarena, J.: «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*», en Rodríguez Aramayo/Vilar 1992, pp. 13–27.

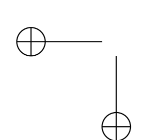
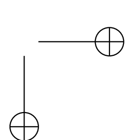
— «Estudio preliminar», en *Immanuel Kant: Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Dissertación de 1770*), vers. cast. de R. Ceñal Lorente, Estudio preliminar y Complementos de J. Gómez Caffarena, J., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. IX–LXI.

Gorland, I.: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973.

Granja Castro, D. Mª (coord.): *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994. (= Granja 1994).

Hartkopf, W.: «Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel. Zusammenhänge und Unterschiede», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30, 1976, pp. 545–566.



— «Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling», en SANDKÜHLER, H. J. (ed.): *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 83–126.

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), hrsg. v. F.–W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991[5] aum. (trad. cast. de la 4ª ed. alem. aum. de G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, 1981). (= Heidegger 1929).

— *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, (1929), hrsg. v. C. Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

— *Schellings Abhandlungen Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809*) (S.S. 1936/1941–1943), hrsg. v. H. Feick, Tübingen, Niemeyer, 1971.

HENRICH, D.: «Über die Einheit der Subjektivität», en *Philosophische Rundschau* 3, 1955, pp. 28–69. (= Henrich 1955).

— *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967. (= Henrich 1967).

— *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

— *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*. Sitzungsberichte der Heilderberger Akademie der Wissenchaften, Darmstadt und Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1976. (=Henrich 1976).

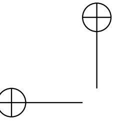
— «La identidad del sujeto en la deducción trascendental», *Ágora* 7, 1988, pp. 71–99.

— *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795*), Stuttgart, Klett–Cotta, 1991. (= Henrich 1991).

— *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795*), Stuttgart, Klett Cotta, 1992. (= Henrich 1992).

— «Eine philosophische Konzeption entsteht. Hölderlins Denken in Jena», *Hölderlin– Jahrbuch* 28, 1992–1993, pp. 1–28.

— «La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant», trad. cast. de P. Stepanenko, en Granja 1994.





Henrich, D./Düsing, K. (ed.): *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Hegel–Tage (Zwettl 1977), (*Hegel–Studien,* Beiheft 20), Bonn, Bouvier, 1980. (= Henrich/Düsing 1980).

Herzog, K.: «Die Differenzschrift von 1801. Hegels Verteidigung Schellings gegen Fichte», en Zimmermann 1992, pp. 121–123.

Holz, H.: «Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling», en Frank/Kurz 1975, pp. 215–236.

— «Neuplatonische Konzepte im Denken des frühen Schellings», en Falgueras 1988, pp. 67–78.

Hühn, L.: *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1994.

— «Die Philosophie des Tragischen. Schellings „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus"», en Jantzen 1998, pp. 95–128.

Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Ivaldo, M.: *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli, Bibliopolis, 1987.

Jacobs, W. G.: «System und Geschichte. Neueste Forschungsergebnisse zu Schellings frühester Entwicklung», en Henrich, D. (ed.): *Ist Systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegel Kongress 1975, (*Hegel–Studien*, Beiheft 17), Bonn, Bouvier, 1977, pp. 165–170.

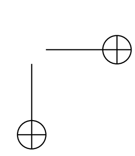
— «Einleitung», en *F. W. J. Schelling. Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ed. de W. Jacobs, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1988, pp. 3–12.

— «Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling», *Dialektik* 2, 1996, pp. 33–44.

— «Einleitung», en *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seiner Zuhörer (1794*), ed. de W. Jacobs, Felix Meiner, 1997, pp. VII–XXVI.







— «Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen», en Sandkühler 1998, pp. 66–81.

JANKE, W.: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der Kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970.

— «Hölderlin und Fichte. Ein Bivium zum unbekannten Gott (1794–1805)», en MUES, A. (ed.): *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Vorträge der II. Internationalen Fichte Tagung (Deutschlandsberg/Österreich vom 3–8. 8. 1987), Hamburg, Felix Meiner, 1989, pp. 294–312. (=Janke 1989).

JANTZEN, J. (ed.): *Die Realität des Wissens und das wirckliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1998. (= Jantzen 1998).

— «Der Ausdruck des Unbedingten. Schellings Systementwürfe», en Jantzen 1998, pp. 1–35.

— «Die Philosophie der Natur», en Sandkühler 1998, pp. 82–108.

— «"Jenes Übertreten des Subjekts ins Objekt". Zum Problem des Übergangs bei Schelling», en Leyte 1999, pp. 39–64.

JÜRGENSEN, S.: «Schelling: absolutes Ich oder Selbstbewußtsein», en Baumgartner/Jacobs 1996, pp. 279–287.

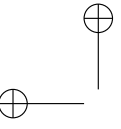
KAULBACH, F.: «La estética de Kant y la Filosofía del Arte de Schelling», trad. cast. de Luís de Santiago Guervós, en Falgueras 1988, pp. 79–93.

KREUZER, J. (ed.): *Hölderlin–Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart–Weimer, Metzler, 2002.

KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel*, 2 vol., Tübingen, Mohr, 1977 (1ª ed. 1921–24).

KUGELSTADT, M.: *Synthetische Reflexion. Zu Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosphie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998.

KUHLMANN, H.: *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart–Weimer, Metzler, 1993.





LAUTH, R.: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wisschenschaftslehre (1795–1801)*, Freiburg/München, Alber, 1975.

— «Philosophie transcendantale et idéalisme absolu», *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 371–384.

— *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Steiner, 1987. (=Lauth 1987).

— *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg, Felix Meiner, 1989.

— «El progreso cognoscitivo en la primera Doctrina de la Ciencia de Fichte», trad. cast. de M. Galcerán Huguet, en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 35–49.

LEYTE, A.: «Los orígenes de la filosofía de Schelling (1794–1799)», *ER. Revista de Filosofía* 12/13, 1991, pp. 75–105.

— «Por unha "mitoloxía da razón"», *Grial* 116, 1992, pp. 457–480 (tb. en cast., *ER. Revista de Filosofía* 15, 1993, pp. 117–148).

— «Introducción» en *F.W.J. Schelling: Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, trad. cast. de A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996. (= Leyte 1996).

— *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998. (= Leyte 1998).

— (ed.): *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Actas del Congreso Internacional *Transiciones y Pasajes: naturaleza e historia en Schelling* (Santiago de Compostela, octubre 1996), Vigo, Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo, 1999. (= Leyte 1999).

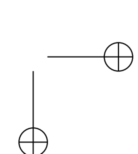
— «Épocas de la razon: lógica e historia en Schelling», en Leyte 1999, pp. 13–24.

— «Introducción. Una filosofía del arte idealista», en *F. W. J Schelling: El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*, cronología, bibliografía, traducción y notas de Helena Cortés y A. Leyte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

— «"Grecia" como conflicto entre Kant y Hölderlin», Anuario filosófico 37, 3, 2004, pp. 713–732.







— «"Dos" en Kant», en Barja/Duque/Gallego 2004, pp. 33–46. (= Leyte 2004).

Leyte, A./Rühle, V.: «Estudio preliminar», en *F. W. J. Schelling. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. cast. y ed. de A. Leyte y H. Cortés, Barcelona, Anthropos, 1989. (= Leyte/Rühle 1989).

Liedtke, M.: «Der Begriff der Reflexion bei Kant», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1964, pp. 207–216.

López Domínguez, V.: *Fichte (1762–1814)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994[2]. (= López Domínguez 1994).

— *Schelling (1775–1854)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

— «Del Yo a la naturaleza por el camino del arte», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 281–289.

Marquet, O./Rivera de Rosales, J. (coords.): *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Editorial Complutense, 1996. (= Marquet/Rivera de Rosales 1996).

— «La versión schellingiana de la teoría de la subjetividad de Fichte», en Falgueras 1988, pp. 97–119.

— «Fichte y el modelo del Ser», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 13–34.

Marrades, J./Vázquez, E. M. (eds.): *Hölderlin. Poesía y pensamiento*, Valencia, Pretextos, 2001.

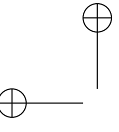
Martínez Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía*, vol. II, Madrid, Istmo, 1973[1], y 1994[2] ed. reelab. (= Martínez Marzoa 1994).

— *Desconocida raíz común. (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Madrid, Visor, 1987. (= Martínez Marzoa 1987).

— «Imaginación trascendental e imaginación poética», *Ágora* 7, 1988, pp. 27–39.

— *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989. (= Martínez Marzoa 1989).

— *De Kant a Hölderlin*, Madrid, Visor, 1992. (= Martínez Marzoa 1992).





— *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995. (= Martínez Marzoa 1995).

— «Seyn y Ur–teilung», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 335–342.

Meier, F.: *Die Idee der Traszendentalphilosophie beim jungen Schelling*, Winterthur, P. G. Keller, 1961.

Meist, K.: «Hegel Systemkonzeption in den frühen Jenaer Zeit», en Henrich/Düsing 1980, pp. 59–79.

Paredes Martín, Mª C.: *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

— «Estudio preliminar» en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. cast. de Mª C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos, 1990, pp. IX–LVII.

— «El concepto de vida en el joven Hegel», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 415–425.

— «Hegel ante las paradojas del conocimiento», en Álvarez Gómez/Paredes Martín 2004, pp. 34–50.

Pascal, D. : *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Perenya Blasi, F./Nebot Querol, M.: «Introducció», en *F.W.J. Schelling. Sistema de l'idealisme trascendental*, trad. cat. y ed. de F. Perenya Blasi y M. Nebot Querol, Barcelona, Edicions 62, 2002, pp. 9–27.

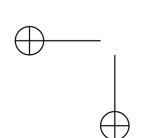
Pérez Quintana, A.: «La mediación de lo posible por libertad según Kant. Hegel ante la *Crítica del Juicio*», en Rodríguez Aramayo/Vilar 1992, pp. 217–242.

Pérez Rodríguez, B.: «El juicio estético y los límites de la crítica hegeliana al kantismo» en Álvarez Gómez/Paredes Martín 2004, pp. 205–214.

Pérez Rodríguez, B./Maraguat Idarraga, E.: *Hegel. Unha introducción*, A Coruña, Baia, 2004.

Philonenko, A.: «Fichte» en Belaval 1987, pp. 302–355.





Pieper, A.: «"Ethik à la Spinoza". Historisch–systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, 1977, pp. 545–564.

Potepa, M.: «La libertad y el mal», trad. cast. de F. Duque, en Barja/Duque /Gallego 2004, pp. 47–53.

Radermacher, H.: *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970.

Régnier, M.: «Hegel», en Belaval 1987, pp. 242–292.

Reuter, P.: *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, Königshausen und Neuman, 1989.

Riobó González, M.: «Tránsito del criticismo kantiano al idealismo crítico de Fichte (Exposición)», *Revista Estudios* 168, 1990, pp. 5–52.

— «La Filosofía de la historia en J. G. Fichte como "una historia pragmática del espíritu humano"», *Dialogo di filosofia* 12, 1996, pp. 397–414.

— «Observaciones críticas al idealismo alemán, en el bicentenario del «Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia» (1794), de J. G. Fichte», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 103–125.

Ripalda, J. M.: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

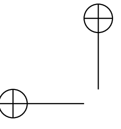
Ritter, J. (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bassel–Stuttgart, Schwabe & Co, 1971ss.

Rivera de Rosales, J.: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.

— «El primer principio en Fichte», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 63–102.

— *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

— «Magritte y lo trascendental», en Barja/Duque/Gallego 2004, pp. 19–45.




RIVERA DE ROSALES, J./LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V.: «Introducción», en *F. W. J. Schelling, Sistema del idealismo trascendental*, trad. cast. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 9–93.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R./VILAR, G. (eds.): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant* (Madrid, mayo 1991), Barcelona, Anthropos, 1992. (= Rodríguez Aramayo/Vilar 1992).

RODRÍGUEZ TOUS, J. A.: «Introducción», en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, vers. cast. de J. A. Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989.

— «Kant, o del arte de no decir nunca "yo"» en Barja/Duque/Gallego 2004, pp. 59–65.

SALVUCCI, P.: «Per una analisi delle schellinghiane Abhandlungen», *Studi Urbinati* 1–2, (Anno LI, Nuova serie B), 1977, pp. 323–349.

SANDKAULEN–BOCK, B.: *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

— «„Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit". Zum Problem der Modalität beim frühen Schelling», en Jantzen 1998, pp. 37–68.

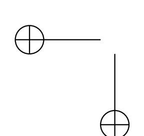
SANDKÜHLER, H. J.: «Geschichtsphilosophie als Theorie des historischen Subjekts. Wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zu Schellings früher Philosophie», en HASLER, L. (ed.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Internationale Schelling–Tagung (Zürich 1979), Stuttgart– Bad Cannstatt, Fromman–Holzboog, 1981, pp. 215–225.

— (ed.): *F. W. J. Schelling*, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1998. (= Sandkühler 1998).

— «F. W. J. Schelling – ein Werk im Werden. Zur Einführung», en Sandkühler 1998, pp. 1–39.

SCHMIDT–ENGLBERGER, L.: «Schellings Ich–Schrift», en Zimmermann 1992, pp. 81–91.





SCHULZ, W.: «Einleitung», en *F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800)*, ed. de H. D. Brandt y P. Müller, Hamburg, Felix Meiner, 1992, pp. IX–XLIV.

SCHURR, A.: *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1974.

SEDGWICK, S. (ed.): *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SEMERARI, G.: «La valutazione schellinghiana della Crítica di Kant negli scriti des 1795», *Aut Aut, rivista de filosofia e di cultura* 48, 1958, pp. 310–322.

SERRANO, V.: *Ontología y filosofía trascendental en el primer Schelling*, en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 299–306.

— *Mefafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, Universidad Politécnica, 2004.

SIEP, L.: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

STRAWSON, P. F.: *Los límites del sentido: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, trad. cast. de C. Thiebaut Luis–André, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

TILLIETTE, X. : *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. 1 : *Le sistème vivant*, Paris, J. Vrin, 1992[2] ed. rev. y aum. 1[a] ed. 1970). (= Tilliete 1992).

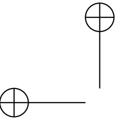
— «Schelling als Verfasser des Systemmprogramms?», en Frank/Kurz 1975, pp. 193–211.

— «Schelling», en Belaval 1987, pp. 357–412.

— «Los comienzos de Schelling: lo absoluto y la intuición intelectual», en Falgueras 1988, pp. 145–158.

— «El descubrimiento de la Doctrina de la Ciencia», trad. cast. de R. Rovira, en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 51–62.

VALLS PLANA, R.: «Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel», en Álvarez Gómez/Paredes Martín 2004, pp. 15–34.





Vázquez Lobeiras, M. J.: «Aproximación al campo semántico del término kantiano «trascendental» desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Kant y de la historia de sus fuentes», en Blasco, J. L./Torrevejano, M. (eds.): *Trascendentalidad y racionalidad*, Valencia, Pre–Textos, 2000, pp. 149–170.

— *Kant*, A Coruña, Baía, 2005.

Villacañas Berlanga, J. L.: «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en *Schelling. Antología*, ed. de J. L. Villacañas Berlanga, Barcelona, Península, 1987, pp. 7–30.

— «Introducción», en *F. W. J. Schelling. Experiencia e historia. Escritos de juventud*, trad. cast. de J. L. Villacañas Berlanga, Madrid, Tecnos, 1990, pp. XI–XXV.

— «Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor», en Marquet/Rivera de Rosales 1996, pp. 343–363.

— *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*, Madrid, Verbum, 1997. (= Villacañas 1997).

— *La filosofía del idealismo alemán,* vol. I: *Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Síntesis, Madrid, 2001.

Villacañas Berlanga, J. L. y otros: *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Visor, 1990.

Vitiello, V.: «Un hierro de madera moral», trad. cast. de M. Sarabia, en Barja/Duque/Gallego 2004, pp. 54–58.

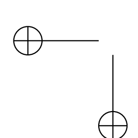
Vleeschauwer, H. J. de: «Kant», en Belaval 1987, pp. 171–241.

Wieland, W.: «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», en Frank/Kurz 1975, pp. 237–279. (= Wieland 1975).

Wild, Ch.: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh– und Spätphilosophie Schellings*, Freiburg/München, Alber, 1968.

Yamaguschi, M.: *Die Reflexionstheorie in Deutschen Idealismus*, Tesis Doctoral, Fachbereich für Philosophie und Sozialwissenschaften der Technischen Universität Carolo–Wilhemina zu Braunschweig, 1989.





ZELTNER, H.: *Schelling–Forschung seit 1954*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. (= Zeltner 1975).

ZIMMERLI, W. C.: *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels „Differenzschrift"*, (*Hegel–Studien*, Beiheft 12), 1986[2] ed. aum., Bonn, Bouvier.

ZIMMERMANN, R. E. (ed.): *System und Struktur. Neue Aufsätze zur Spekulativen Physik*, Cuxhaben, Junghaus, 1992. (= Zimmermann 1992).

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980 (1ª ed. 1963, en Editorial Moneda y Crédito).